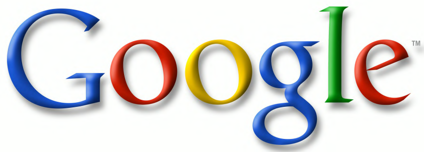
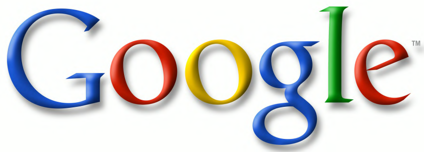

Google





HARALD HØFFDING

DEN NYERE
FILOSOFIS
HISTORIE

ANDEN GENNEMSETE UDGAVE

ANDET BIND



GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG
KØBENHAVN — KRISTIANIA
1904

DEN NYERE

FILOSOFIS HISTORIE

DEN NYERE

FILOSOFIS HISTORIE

DEN NYERE

FILOSOFIS HISTORIE

EN FREMSTILLING AF

FILOSOFIENS HISTORIE FRA RENAISSANSENS SLUTNING TIL VORE DAGE

AF

HARALD HØFFDING

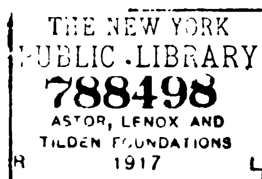
ANDEN GENNEMSETE UDGAVE

ANDET BIND

FRA LESSING OG KANT TIL VORE DAGE



KØBENHAVN
GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG
1904



Trykt ialt i 2850 Ekspl.

AARHUS STIFTSBOGTRYKKERI.

INDHOLD AF ANDET BIND.

SJETTE BOG.

Den tyske Oplysningsfilosofi og Lessing.

SYVENDE BOG.

Immanuel Kant og den kritiske Filosofi.

OTTENDE BOG.

Romantikens Filosofi.

NIENDE BOG.

Positivismen.

TIENDE BOG.

Filosofien i Tyskland 1850—1880.

SJETTE BOG.

DEN TYSKE OPLYSNINGSFILOSOFI OG LESSING.

1. KARAKTERISTIK AF OPLYSNINGSTIDENS TÆNKNING.

Ved Midten af det 18. Aarhundrede var den Wolffiske Filosofi den herskende i Tyskland. Den afløste den Fornyelse af aristotelisk og skolastisk Filosofi, til hvilken Melanchton havde lagt Grunden, og fik stor Betydning for den tyske Aandsudvikling, da den ved sin Klarhed og Ædruelighed egnede sig godt til Popularisering. I denne Henseende var der allerede før Wolff begyndt et betydningsfuldt Arbejde, idet Retsfilosofen CHRISTIAN THOMASIUS lagde stor Vægt paa at gennembryde de hidtil saa faste Skranker mellem Lærde og Lægfolk. Han begyndte bl. A. at holde Forelæsninger paa Tysk og at udgive filosofiske Værker paa dette Sprog, Noget, som vakte megen Forargelse, saa at Censurkollegiet endog tilbagesendte et af hans Arbejder med den Besked, at »man ikke kunde censorere noget Skrift, i hvilket filosofiske Materier doceres paa det tyske Sprog«. Thomasius virkede idethele baade mundtligt og skriftligt meget til at fremme en fri og oplyst Behandling af moralske og sociale Forhold i større Kredse. Der var hos ham selv ved Siden af den kritiske og praktiske Retning i hans Natur en mystisk-religiøs Retning, som forklarer, hvorledes han en Tidlang kunde virke sammen med Pietisterne, ikke blot fordi de Ortodoxe vare fælles Fjender. Den pietistiske Retning, som fra Slutningen af det 17. Aarhundrede udviklede sig i Tyskland, virkede i den aandelige

Frigørelses Tjeneste ved at føre tilbage til Sjælelivets indre Erfaringer fra den udvortes og autoritetsmæssige Bogstavtro. Den overleverede Dogmatik og den ydre kirkelige Ordning skødes til Side for det enkelte Individs subjektive Inderlighed. Paa det religiøse Omraade arbejdedes der saaledes paa Individets Emancipation, medens det 17. Aarhundredes Statskirkedømme havde tvunget Individerne til at gaa op i fælles religiøse Former. Nu kunde med den personlige Inderlighed ogsaa de individuelle Forskelligheder komme frem; de begyndte at interessere mere end de konfessionelle Forskelligheder, og snart tillagde man dem Værdi og Interesse, selv om de ikke stemmede med det Skema for Bodskampen, som Pietismen fra først af havde opstillet. Det almindelige Præstedømme hævdedes; Lægmændenes Ret maatte jo anerkendes, da de store Ting ligesaavel — om ikke bedre — fuldbyrdedes i de læge Sjæle, som i ortodoxe Præstesjæle, der havde alle dogmatiske Rubriker i Orden. Pietismen førte tilbage til det Naturlige, det Praktiske, det Nyttige, idet den førte bort fra Bogstavtro og dogmatisk Skolastik. Derved var den beslægtet med Tidens andre Tendenser — selv med den Wolffiske Filosofi, skønt den en Tidlang optraadte som dens bitre Fjende. Wolff og hans Disciple vilde popularisere Filosofien, som Pietismen vilde popularisere Religionen. Og de to Retninger forenedes i god Samstemning, efterat Wolff sejrrigt havde hævdet sin Stilling. En hel Række fremragende Filosofer af Wolffs Skole tilhørte den pietistiske Retning og virkede paa én Gang i den fornuftige Oplysnings og den religiøse Inderliggørelses Tjeneste.

Men ogsaa helt andre Indflydelser end de, der stammede fra Tysklands egne filosofiske og religiøse Bevægelser, gjorde sig gældende ved den saakaldte Oplysningstids Tilblivelse. Den engelske Erfaringsfilosofi blev Genstand for ivrigt Studium. Allerede Christian Thomasius er i sin retsfilosofiske Opfattelse stærkt paavirket af Locke, og hos de yngre Wolffianere brydes Lockes Indflydelse med Wolffs, saaledes at deres Filosofi tilsidst bliver en Kombination af den gennemførte Rationalisme, man havde lært hos Wolff, og den Erfaringsfilosofi, Locke havde grundlagt. Hemmeligheden var, at Wolffs Rationalisme egentligt kun kunde

føre til Konstruktion af en Række Rubriker, og at der, jo fuldstændigere dette Rubriksystem efterhaanden blev, desmere maatte opstaa en Hunger og Tørst efter et Erfaringsindhold, der kunde udfylde det. Der ytrede sig her en lignende Kontrastvirkning, som havde stillet Pietismen op overfor Ortodoxien paa det religiøse Omraade. Paa det filosofiske Omraade fremtræder denne Kontrastvirkning i den store Interesse, den empiriske Psykologi tiltrækker sig. Ikke den spekulative Metafysik, men den paa Erfaring grundede Psykologi blev mere og mere betragtet som Grundvidenskaben. Videnskaben om Sjælelivet, saaledes som Iagttagelse lærer os det at kende, blev det Grundlag, paa hvilket man bearbejdede de æstetiske, moralske og religiøse Problemer. Dette blev et vigtigt Vendepunkt i Psykologiens Historie, idet den vandt større Selvstændighed og nærmede sig mere til Naturvidenskaben. Wolff havde endnu tillagt den spekulative (»rationale«) Psykologi større Værd end den empiriske. Dette blev nu anderledes. Man søgte at lægge Erfaringen til Grund og saa først senere undersøge, hvor langt man kunde naa ved at gaa ud fra den. Den mest fremragende af Oplysningsfilosofiens Repræsentanter, JOHANN NICOLAS TETENS, udtrykker dette paa en meget klar Maade (i Fortalen til sine *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*. Leipzig 1777. I. p. XIII): »Man bør ikke begynde Undersøgelsen af Sjælen med metafysiske Analyser, men først ende med saadanne. Den psykologiske Analyse maa gaa forud. Er denne én Gang bragt i Stand, saa kan den metafysiske Analyse, der kun bestaar i Undersøgelse af nogle faa Grundevner og Virkemaader, meget hurtigt bringes saavidt, som den idethele kan komme. Mangler derimod hin Erfaringserkendelse af Grundevnerne, saa er det frugteslost at ville forklare disse ud af en Organisation, der i den Grad er os ubekendt. Dertil kommer endnu, at saavidt man ogsaa skrider frem i den metafysiske Psykologi, maa dens Sætningers Rigtighed dog stedse prøves ved Hjælp af Iagttagelserne.« I lignende Retning havde allerede tidligere KANT udtalt sig (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—66*). Han hævder Nødvendigheden af i Filosofien at gaa analytisk, ikke konstruerende frem, og det

gælder da først og fremmest om et Erfaringsgrundlag. Han begynder derfor sit filosofiske Kursus med den empiriske Psykologi, i hvilken der endnu Intet kan læres om Sjælens Natur, ja ikke en Gang afgøres, om der existerer en Sjæl!

Det er denne herskende Interesse for empirisk Psykologi, der ikke mindst giver den tyske Oplysningsfilosofi dens ejendommelige Præg. Indenfor dette fælles Præg fremtræder der mangfoldige Nuancer, som vi dog her ikke kunne gaa nærmere ind paa. I første Bind af sin *Geschichte der neueren deutschen Psykologie* (Berlin 1894) har MAX DESSOIR givet en udførlig Fremstilling af den Maade, paa hvilken de psykologiske Problemer behandledes af denne Tids Forskere. Her kunne vi kun dvæle ved det, der har Betydning for Filosofiens almindelige Historie [1]).

Oplysningsperiodens Psykologi er først og fremmest grundet paa Leibniz' Tanke om Forskellen mellem Dunkelhed og Klarhed som den fundamentale Forskel i Sjælelivet, og om Forestillingerne som Sjælelivets Elementer. De dybere liggende Motiver og Antydninger i Leibniz' Psykologi havde man ikke Blik for. Det var Rationalismens egentlige Glansperiode. Forstandsoplysning var Slagordet, og Alt i Sjælelivet, der ikke strax var gennemskueligt, blev opfattet som et Kaos af dunkle Forestillinger. Praktisk Konsekvens af denne intellektualistiske Psykologi var det, at man med stor Tillid imødesaa Fremtiden: kun Lys, saa vil Alt blive godt! Et Vendepunkt kom, da man indsaa, at Sjælelivet har andre Elementer end de intellektuelle. Den engelske Psykologi fra Shaftesbury og Hutcheson af havde klart indset dette. Rousseau, hvis Indflydelse paa den tyske Udvikling var overordentligt stor, havde med Begejstring talt Følelsens Sag og ivret mod Overvurdering af Intelligensen. Og endeligt havde allerede Pietismen virket i denne Retning. Rationalismens Periode afløstes af Sentimentalismens. Ordet »sentimental« skriver sig fra det 18. Aarhundrede; det synes at være dannet af den engelske Romanforfatter Sterne og blev (efter Forslag af Lessing) gengivet paa Tysk ved »empfindsam«. Det var under Bestræbelsen for at udvikle en æstetisk Teori, at Følelsens Ejendommelighed som selvstændig Side ved Bevidsthedslivet først blev hævdet. J. G.

SULZER (i Afhandlinger i Berlinerakademiets Skrifter fra Aarene 1751—52) og MOSES MENDELSSOHN (*Briefe über die Empfindungen* 1755) bleve i deres Undersøgelser over den æstetiske Følelse opmærksomme paa, at der her forelaa en umiddelbar og positiv Side af det sjælelige Liv, der ikke kom til sin Ret ved at blive skildret som et Kaos af dunkle Forestillinger, der paa Grund af vor Ufuldkommenhed hindredes i at forme sig til fuld Klarhed; efter Leibniz' og Wolffs Psykologi var Følelsen kun dunkel, hæmmet Forestilling. Wolffianeren A. G. BAUMGARTEN (*Aesthetica* 1750) havde først brugt Ordet Æstetik i den moderne Betydning: Lære om det Skønne; men sit System tro opfattede han Æstetiken som den Lære, der opstillede Regler for den dunkle Forestillen, altsaa den lavere Del af Erkendelsesevnen, ligesom Logiken giver Regler for den klare Forestillen, altsaa den højere Del af Erkendelsesevnen. Den store Interesse for Sjælelivets indre Begivenheder og for Poesi og Kunst, der vaktes i Tyskland ved Aarhundredets Midte, maatte afføde Trangen til en ny Psykologi, der gav Følelseslivet en positiv og selvstændig Stilling i den sjælelige Verden. Mendelssohn viser meget rigtigt (Brief IV. Philos. Schriften. Verbesserte Auflage. Berlin 1771. I. p. 22), at hvis Baumgartens Opfattelse var rigtig, maatte Følelsen for det Skønne falde bort med Oplysningens Fremskriden, og de højere Væsener, der ere i Besiddelse af større aandelig Klarhed, vilde da med Rette kunne beklage sig over »det elendige Fortrin, der lukker den Glædens Kilde for dem, med hvilken de lavere Væsener saa rigeligt ere forsynede«. Karakteristisk, at netop en saa udpræget Repræsentant for Oplysningsfilosofien kommer til at gøre denne Reflexion! Det er i selve Oplysningens Interesse, at han fordrer, at Distinktionen mellem Dunkelhed og Klarhed ikke maa være den eneste, der er at gøre i Sjælelivet. Det Dunkle — paaviser han — har i og for sig ikke Noget med Lyst og Ulyst at gøre. Han finder Lystfølelsens Betingelse i en Overensstemmelse mellem det Mangfoldige, der gør sig gældende i Sjælen (eller for den sanselige Lysts Vedkommende i Nervesystemet); men Lystfølelsen selv er en positiv Kraft i vor Sjæl, ikke en hæmmet Tilstand. I et senere Skrift (*Morgenstunden* 1786) betegner

Mendelssohn Følelsen som Vurderingsevne (Billigungsvermögen) og har derved træffende henvist til den vigtige Funktion, som denne Side af Bevidsthedslivet udøver[2]. — I sit Skrift *Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1762) lægger Kant stor Vægt paa den Forskel mellem Erkendelse og Følelse, som Sulzer og Mendelsohn havde indskærpet. »Først i vore Dage«, siger han (IV, 2), »er man begyndt at indse, at Evnen til at indse det Sande er Erkendelse, Evnen til at føle det Gode Følelse, og at de ikke maa forvexles med hinanden«. Kant er herved ikke blot paavirket af sine tyske Forgængere, men af Hutcheson og Hume, og allermest af Rousseau. — Men det afgørende Skridt blev gjort af TETENS ved hans Distinktion mellem Fornemmelse (Empfindung) og Følelse (Gefühl), der hidtil brugtes enstydigt. »Følelser«, siger han (Philos. Versuche. I. p. 168), »betyde i Modsætning til Fornemmelserne blot, at en Forandring eller et Indtryk i os og paa os føles, uden at vi ved dette Indtryk erkende Genstanden, der har bevirket dem. Fornemmelse peger derimod hen paa en Genstand, som vi formedelst det sanselige Indtryk mærke og ligesom forefinde i os.« Dog staa de to Elementer hinanden saa nær, at Tetens — ikke til Fordel for Klarheden — vil bruge Ordet Følelse som Fællesbetegnelse for dem begge. Han opponerer mod Leibniz og Wolff, der kaldte alle Sjælelivets Elementer Forestillinger, og vil have dette Ord (i Overensstemmelse med Humes Sprogbrug) indskrænket til at betegne Reproduktioner. Evnen til at danne og forbinde Forestillinger kalder han Forstand, og hans Psykologi fører ham da til en Tredeling: Følelse, Forstand og Villie, saaledes at de to sidste Evner betegne Bevidsthedslivet fra den aktive, den første fra den passive Side. Fra Tetens er denne psykologiske Tredeling kommen til Kant, kun at denne mere konsekvent gennemførte Distinktionen mellem Fornemmelse og Følelse. — Over den Betydning, der fornuftigvis kan tillægges saadanne psykologiske Distinktioner, var man paa den Tid ikke klar. Man var tilbøjelig til at konstruere en særlig sjælelig Evne for hver ny psykologisk Distinktion, man fandt, og den psykologiske Forsken kendte kun undtagelsesvis højere Opgaver end den blotte Beskrivelse og Klassifikation. Det vigtige Grundlag

for en forklarende Psykologi, der var skabt ved Spinozas og de engelske Forskeres Associationslære, blev saa godt som ikke benyttet. Med alt det har Oplysningsperiodens Psykologi havt stor Betydning ved at skærpe Sansen for Selviagttagelse, og den betegner et vigtigt og blivende Fremskridt ved sin Anerkendelse af Følelsen som en selvstændig Side ved Bevidsthedslivet.

Medens den stærke Følelsesbevægelse, som vaktes ved Aarhundredets Midte, i Frankrig blev et Moderskød for revolutionære Tanker, fik den i Tyskland, hvor baade Sansen for og Trangen til Beskæftigelse med offentlige Forhold var langt ringere, Afløb dels gennem psykologisk Studium, dels gennem kunstnerisk Produktion i den nye, af Herder og Goethe indledede Retning. Det var de intellektuelle og de æstetiske Interesser, der stode i første Linie. Karakteristisk er det derfor, at Tidens empiriske Psykologi lægger saa liden Vægt paa Villien, Bevidsthedslivets aktive Side. Alt drejer sig om Oplysning og om Følelse. Hos dybere Aander mærkes dog ogsaa her et Savn. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, hvis Sentimentalisme bærer Tidens Præg, skønt han — som det i en senere Sammenhæng skal skildres — som Filosof træder i skarp Modsætning til Oplysningens Mænd, har i sine første Arbejder udtalt sig om det Ulykkelige i et Følelsesliv, der er afskaaret fra den naturlige Sammenhæng med Handling. Efter en Antydning af, at de moderne politiske Forhold ikke gav Mulighed for store Følelsers og Karakterers Virkninger udad til, hedder det i Jakobis Dialog *Der Kunstgarten* (1779): »Ak, Sjælen er lidet hjulpen med Følelser og Tanker, der ikke ere fremgaaede af Handling og igen sigte paa Handling . . . Vore herligste Erkendelser tjene os tilsidst kun til orkesløs Betragtning, vore mest ophøjede Følelser kun til ensom, ufrugtbar Nydelse.« Det var de skønne Sjæles og de ædle Hjerters Tid; man troede sig i Stand til det Højeste; det gærede og bruste; der var »Sturm und Drang«; man satte Hjertets umiddelbare Trang mod al Fornuft, al Regel og al Vedtægt, Naturens oprindelige Kraft og Enfold, som man mente at have genfundet, mod Kulturens og Samfundets Former; Kaos blev det Højeste, og Evnen til at frembringe nye, indefra skabte Former rørte sig egentligt kun paa det poetiske Omraade. Denne Gærings-

periode, hvor Følelsen bestemte Forestillingerne, medens Oplysningsfilosofien fra først af havde hævdet det omvendte Forhold som det eneste mulige, var som en Erfaringsbekræftelse paa den nye Psykologis Lære om Følelsens Selvstændighed. Det var Romantikens Gennembrud midt i Oplysningens Lejr. Gennem mange successive Former beherskede den fra nu af Literaturen og genfødte den menneskelige Fantasi efter det lange intellektuelle Arbejde. Og som det vil vise sig, virkede hele denne kunstneriske Renaissance tilbage paa den filosofiske Udvikling og gav denne paa et vigtigt Punkt af dens Historie en skæbnesvanger Retning. —

Oplysningsfilosofiens psykologiske Interesse førte den saaledes til dens Grænse. Men i Oplysningens klassiske Tid og hos dens typiske Repræsentanter mærkedes denne Begrænsning ikke. Man mente sig tilstrækkeligt udstyret med Fornuft til i hvert Tilfælde at kunne være sikker paa at gaa den rette Vej, selv om man ikke mente at have gaaet Vejen til Ende. Et oplyst Menneske under ogsaa sine Efterkommere at gaa frem i Oplysning, og af Nødvendigheden heraf drager han ikke den Konsekvens, at der hos ham selv endnu maa findes adskillig Dunkelhed. I hvert Tilfælde — ræsonnerede man — hvad der behøves til Lyksalighed, det kan vor Fornuft indse. Men dertil hørte nu, mente man, først og fremmest Troen paa Gud og Udødelighed: ellers kunde man ikke føle sig sikker. Man optog og udførte i en Uendelighed af Fremstillinger *den »naturlige Religion«*, som engelske og franske Forfattere havde lært. Men det polemiske Forhold, i hvilket den naturlige Religion i Frankrig blev stillet til den positive Religion, kom kun i enkelte Tilfælde frem i Tyskland. Den protestantiske Teologi var mere elastisk end den katolske. Kirken og de teologiske Fakulteter vare for en stor Del besatte med Wolffianere, der ikke anerkendte Noget for Aabenbaring, uden at det fyldestgjorde Fornuftens Krav, men som tillige ogsaa af deres Hjertes Overbevisning mente at kunne godtgøre, at de bibelske Skrifters Indhold helt igennem stemmede med Fornuften. Denne *kirkelige Rationalisme* lagde altsaa Vægt paa en naturlig Fortolkning af Bibelens mirakuløse Indhold, fordi den gik ud fra, at Kristendommen maatte stemme med Fornuft-

religionen, ja egentligt ikke var Andet end en historisk Forkyndelse af denne. Saaledes kunde den Fornuft, man havde indsamlet fra den foregaaende Tids Erfaring og Tænkning, gennem de kirkelige Organer spredes ud over det hele Folk. Kirken blev et Organ for Oplysningen med alle dennes gode og svage Sider. Et betydningsfuldt Opdragelsesarbejde blev paa denne Maade gjort. Dog var det ikke Alle, hos hvem den naturlige og den positive Religion paa saa let Maade kunde forliges. I denne Individualismens Tid, hvor saa mange forskellige Motiver brødes i Bevidsthederne, maatte den religiøse Udvikling hos de Enkelte tage højst forskellige Retninger. Et mærkeligt Exempel paa en Udviklingsgang fra Ortodoxi gennem Pietisme til Rationalisme og derfra til et Standpunkt, der kan minde om det, Lessing, Herder og Schleiermacher senere indtog, har JOH. CHR. EDELMANN (1698—1767) skildret i sin Selvbiografi (udgiven af Klose, Berlin 1849). De Ortodoxes Bogstavtro og udvortes Væsen drev ham over i Pietismen, og han kom i Samkvem med Sekterere og Profeter. Men disses Fornufthad og Herskesyge harmede ham, og i sin Vaande fandt han da ud, at man i Begyndelsen af Johannesevangeliet ikke skal oversætte »*Ordet* var Gud«, men »*Fornuften* (Logos) var Gud!« Naar Fornuften er Gud, kan Religionen intet Fornuftstridigt indeholde: hermed var da Overgangen sket fra Pietisme til Rationalisme. Men fra den sædvanlige Rationalisme skilte han sig igen, da han læste Spinozas Sætning, at Gud er Tingenes *iboende*, *indre*, ikke deres *ydre* Aarsag. Hans Tro blev nu, at Gud er det evige Væsen i alle Ting, inderligt Et med ethvert Væsen. Alt hvad der er sandt og godt i Verden, er Gud. Verden er evig. Kristus var et Menneske, der førte Menneskene nærmere til Gud ved at forløse dem fra de falske Forestillinger om Gud og lære dem indbyrdes Kærlighed som det Højeste. Præsterne fældede ham, fordi de mente, han vilde styrte deres Magt, skønt han dog (ligesom senere Edelmann og alle hans sande Efterfølgere) henviste Pøbelen til Præsterne. Den yderste Dag bryder frem hos ethvert Menneske, der vaagner op af Vildfarelsens Slummer. — Edelmann mente, at ved Hjælp af historisk Kritik og symbolsk Tydning kunde den sande Religiositet findes i de bibelske Skrifter. For

HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694—1768), en af de ivrigste Forkæmpere for »den naturlige Religions Sandheder« mod Materialister og andre ugudelige Mennesker, stillede Sagen sig anderledes. Ligesaa overbevist som han var om, at Hensigtsmæssigheden i Naturen (særligt Dyrenes Instinkter, om hvilke han har forfattet et særligt Skrift) tyder paa Verdens Udspring af en vis og god Gud, og om, at der i et andet Liv er sørget bedre og varigere for den menneskelige Lyksalighed, end der kunde gøres i det nærværende Liv, — ligesaa overbevist var han om, at de bibelske Skrifters Indhold stred mod den Fornuft og Moral, den naturlige Religion indskærper. Men denne sidste Overbevisning mente han at maatte beholde hos sig selv. I al Stilhed havde han sogt at klare sine Tanker om den bibelske Historie og de bibelske Skrifter, og udarbejdet et Værk, som han kaldte *Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes*, og i hvilket han underkastede den bibelske Literatur en skarp og sønderlemmende Kritik baade fra et historisk, et naturvidenskabeligt og et moralsk Synspunkt. Rørende er den Grund, han angiver for, at han ikke offentliggør dette Værk: han frygter for, at ortodoxe Fanatikere skulle berøve ham Hustrus og Børns Kærlighed eller ogsaa vække en Forfølgelse, der kunde gaa ud over dem. »De Herrer Præster maa tro,« siger han, »at en ærlig Mand volder sit Sind en ikke ringe Pine, naar han hele sit Liv igennem maa forstille sig.« Ingen anede, hvad Hamburgerprofessoren, der saa smukt havde ført Beviser baade for Gud og Udødelighed, havde liggende i sin Pult. LESSING, der gennem Reimarus' Familie havde faaet Adgang til Manuskriptet efter Forfatterens Død, udgav Brudstykker af det, idet han erklærede det for et paa Biblioteket i Wolfenbüttel fundet Skrift. Senere har DAVID STRAUSS (*H. S. Reimarus und seine Schutzschrift.* Leipzig 1862) givet et Uddrag af hele Værket. Her interesserer især Reimarus' almindelige Standpunkt. Den naturlige Religion er ham nok; en Aabenbaring er derfor overflødig. Men denne er tilmed fysisk og moralsk umulig. Gud kan ikke ved Mirakler gøre Brud paa sit eget Værk, og han kan ikke ved Aabenbaringer, der ikke blive Alle til Del, og som end ikke Alle kunne lære at kende, begunstige Nogle fremfor Andre. Allermest stred for Reimarus

Læren om Helvedstraffenes Evighed mod de sande Forestillinger om Gud, og det var dette Punkt, der først havde vakt hans Forargelse. Da nu tilmed mange Enkeltheder i de bibelske Fortællinger vakte hans Betænkelighed, bliver det et rent negativt Resultat, Reimarus faar ud af sin Kritik. Den eneste Forklaring, han kunde give af disse Fortællingers Opstaaen, var, at de skyldtes Bedrag fra de jødiske Præsters og Apostlenes Side. Den tyske Professors grundige Forsken førte ham altsaa til samme Resultat, som et mere letbenet Raisonnement havde ført Voltaire til. Hvis det ikke er Aabenbaring, er det Bedrageri: det er et Dilemma, i hvilket fra denne Tid af mange Ortodoxe og Fritænkere af Hjertens Grund stemmede overens, og til hvilket den religiøse Debat endnu ofte føres tilbage, som om der siden Reimarus' og Voltaires Tid ingen nye religionsfilosofiske Synspunkter vare komne frem.

Mere fredeligt stillede Forholdet mellem naturlig og positiv Religion sig for MOSES MENDELSSOHN (1729—1786), der gav de mest populære Fremstillinger af den naturlige Religions Lære. Han var en Jøde fra Dessau, der havde fulgt sin Talmudlærer til Berlin og — ligesom i sin Tid Spinoza — havde arbejdet sig ind i den vesteuropæiske Literatur, ledet af Trangen til en videre gaaende intellektuel Dannelse, end den hebraiske Literatur kunde yde. Der var saa meget større Vanskelighed forbunden hermed, som det den Gang var Jøder forbudt at lære det tyske Sprog. Den unge Mands Energi overvandt alle Hindringer; han lærte Latin og Tysk, og Locke og Wolff bleve hans Yndlingsforfattere. Hans Opgave var at udtale paa elegant Tysk (som han blev Mester nok til), hvad Wolff og hans Disciple havde udviklet i bindstærke Bøger i en udtværet og pedantisk Fremstilling. Han arbejdede sig frem til en beundret Stilling i den tyske Literatur, blev Lessings og Kants Ven og staar som en Type for Datidens Populærfilosofi. Han skilte sig ikke fra sine Trosfæller, men kæmpede med Iver for at skaffe dem en bedre social Stilling. I sit interessante Skrift *Jerusalem oder Ueber religiöse Macht und Judenthum* (1783) søgte han at vise, hvorledes de rette Grundsætninger for Ordningen af Forholdet mellem Stat og Kirke maatte føre til en friere Stilling for hans

Trosfæller i borgerlig Henseende. Det var hans Opfattelse, at Jødedommen ingen Dogmer havde udover Fornuftreligionens Indhold, men at den jødiske Religion bestod i en for det jødiske Folk gældende Lov. Og da han nu mente at kunne føre Bevis for Sjælens Udødelighed (*Phädon* 1767) og for en personlig Guds Existens (*Morgenstunden* 1786), saa var der for ham den skønneste Overensstemmelse mellem Filosofi og Religion. Sin Bevisførelse for Udødeligheden grundede han dels paa, at Evnen til at tænke ikke kan forklares som et Produkt af materiel Sammensætning, og at Sjælen, da den altsaa er immateriel, maa være uforgængelig, — dels paa, at et til Fuldkommenhed bestemt Væsen ikke vil kunne standses paa sin Vej. Guds Tilværelse beviser han dels ved det fra Descartes hentede ontologiske Bevis, dels udfra Naturens Hensigtsmæssighed. Det sidstnævnte Værk (Morgenstunden) kom først, efterat Kants »Kritik der reinen Vernunft« havde indvarslet en helt ny Periode i Filosofiens Historie. Mendelssohn erklærer i sin Fortale, at han vel ved, at den Skole, han tilhører, den, »der maaske for egenmægtigt herskede i Aarhundredets første Halvdel«, ikke længere er i Anseelse. Nyere Retninger ere komne frem, som hans Sygelighed har hindret ham i at gøre sig nærmere bekendt med; men han udtaler det Haab, at »den Alt sønderknusende Kant«, hvis Dybsindighed han beundrer, vil »bygge op i samme Aand, som han har revet ned«. Større Frejdighed havde han havt paa sin Filosofis Vegne, da han nitten Aar forud udgav det mest fejrede af sine Skrifter, det, i hvilket han forsøgte at lade Sokrates tale, som han vilde tale, hvis han fremstod i vore Dage. »Efter saa mange barbariske Aarhundreder«, hedder det her (i »Anhang«), »i hvilke den menneskelige Fornuft har maattet trælle for Overtroen og Tyranniet, har Filosofien endeligt oplevet bedre Dage. Alle Dele af den menneskelige Erkendelse have gjort betydelige Fremskridt ved lykkelig Iagttagelse af Naturen. Selve vor Sjæl have vi ad denne Vej lært at kende bedre. Ved en nøjere Iagttagelse af dens Virkninger og Tilstande har man fastslaaet flere Data, hvoraf der ved en prøvet Metode ogsaa lader sig drage vigtigere Følger. Den naturlige Religions vigtigste Sandheder have ved denne Forbedring af Filosofien opnaaet en Evidens,

der fordunkler al de Gamles Viden.« Man forstaar efter denne Udtalelse, hvorfor han kaldte Kant, efter at hans »Kritik af al spekulativ Teologi« var fremkommen, »den Alt sønderknusende!«

Endnu maa omtales nogle interessante Forsøg, der indenfor Oplysningstidens Filosofi bleve gjorte paa Behandlig af *Erkendelsesproblemet.* Den Wolffiske Filosofi var vel den herskende; det var dens Grundtanker, man søgte at indarbejde i den almindelige Bevidsthed. Men man lagde større Vægt paa Erfaringen og Nødvendigheden af Stofoptagelse, og man søgte paa forskellig Maade at kombinere Lockes Filosofi med Wolffs. Deraf opstod en *Eklekticisme*, der ikke ganske falder sammen med den egentlige Populærfilosofi, som holdt sig nærmere til Wolff. Eklekticismens Hovedsæde var Goettingeruniversitetet, og dens Hovedrepræsentanter vare FEDER og MEINERS, medens Populærfilosofien havde sit Hovedsæde i Berlin, hvorfra Mendelssohns Skrifter udgik, og hvor NICOLAIS *Allgemeine deutsche Bibliothek* og BIESTERS *Berliner Monatsschrift* spredte Oplysningstankerne ud i det dannede Publikum. Kun nogle faa Tænkere følte det Problem, der opstod ved, at man baade maatte give Locke og Wolff Ret, baade maatte indrømme Nødvendigheden af Optagelsen af Stof og af Bearbejdelsen af dette Stof efter Fornuftens egne Love. Disse Tænkere høre til Kants nærmeste Forgængere paa Erkendelsesteoriens Omraade. Leipzigerprofessoren C. A. CRUSIUS (*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten.* Leipzig 1745) viste, at Forskellen mellem Sansning og Tænkning ikke falder sammen med Forskellen mellem dunkel og klar Forestillen: Sanseopfattelsen kan jo være aldeles klar og tydelig! Denne Paavisning danner en Analogi til Sulzers og Mendelssohns Paavisning af, at Følelsen af Lyst og Ulyst er Andet og Mere end dunkel Forestillen. Den førte naturligvis Crusius til at lægge større Vægt paa Erfaringen, end Wolff konsekvent kunde. Han skelnede skarpt mellem de Grunde, der føre os til at indse Noget, og de Aarsager, ved hvilke Tingene i Virkeligheden bliver til (Erkendelsesgrunde og Realgrunde), en Distinktion, Wolff og hele den dogmatiske Filosofi havde udvisket. Tillige gendriver han Wolffs Forsøg paa at udlede Aarsagsprincipet af Modsigelsens Grundsætning. Og idet saaledes Problemet om Forholdet mel-

lem Tanken og Realiteten blev skærpet, maatte Crusius ogsaa bestride Gyldigheden af det ontologiske Bevis for Guds Tilværelse, der jo gik ud paa, at naar Gud kunde tænkes, maatte han ogsaa existere. — Endnu nærmere kom JOH. HEINRICH LAMBERT, en ogsaa som Naturforsker og Matematiker bekendt Forsker, det afgørende Problem. I sit Værk *Neues Organon* (Leipzig 1764) indskærper han Nødvendigheden af at begynde med Erfaringen og anvende den analytiske Metode. Vi kunne ikke begynde med Konstruktion, da det først og fremmest gælder om at bestemme de enkelte Begreber, med hvilke vi skulle operere, rigtigt. Der maa først paa Lockes Maade gennemføres en Begrebernes Anatomi. Men det er ikke nok at finde de simple Begreber, der indeholdes i vor Erfaring; vi maa ogsaa finde, paa hvor mange forskellige Maader de indbyrdes kunne forbindes. Derved gøres der en Overgang fra Analyse til Konstruktion; fra den blotte Opstilling af Begreber gaas der over til at udfinde de Grundsætninger og Postulater, som ligge i dem. Denne Overgang anser Lambert for ganske let. Naar man blot begynder med de simpleste Begreber og skrider frem uden at overspringe nogen mulig Forbindelse, vil man kunne foretage Konstruktionen med fuld Sikkerhed. Lambert er dog klar over, at hvad der saaledes kan naas, kun kan være Former, ikke noget realt Indhold; og han opkaster i et Brev (3. Febr. 1766) til Kant, hvis Tanker paa denne Tid bevægede sig i samme Retning som Lamberts, det Spørgsmaal: »om og hvorvidt Erkendelsen af vor Videns Form fører til Erkendelsen af dens Indhold?« Han nærer forsaavidt Tvivl om filosofiske Konstruktioners Berettigelse og kommer til at røre ved det afgørende Vendepunkt uden dog at gaa nærmere ind paa det egentlige Problem. Men Kant ærede sin Forgænger saa højt, at han vilde have dediceret Lambert »Kritik der reinen Vernunft«, hvis denne ikke var død før Værkets Udgivelse. Lambert tilhører endnu Oplysningsfilosofiens trygge Dogmatisme, da han ikke saa, hvad der allerede tidligt var gaaet op for Kant, at Overgangen fra analytisk til konstruktiv Metode forudsætter Betingelser, der medføre en principiel Begrænsning af vor Erkendelse (smlgn. Kants Brev til Lambert 31. Decbr. 1765). —

Aller nærmest kom Sydslesvigeren JOH. NIC. TETENS (der efter at have virket som Professor i Filosofi og Matematik i Bützow og Kiel beklædte en Række høje administrative Stillinger i København, hvor han døde 1807) til Kants Grundtanke; men han var ogsaa selv hjulpen paa Gled af det Arbejde af Kant, i hvilket den kritiske Filosofs Grundtanke først kom frem (Dissertationen af 1770). Tetens' »Versuche über die menschliche Natur« er baade i psykologisk og erkendelsesteoretisk Henseende det vigtigste filosofiske Værk i Tyskland i den nærmest forud for Kants Hovedværk liggende Periode. I psykologisk Henseende have vi allerede paavist dets Betydning. I sin Lære om Erkendelsen lægger Tetens en Tanke til Grund, hvis Fastholdelse maaske vilde have bragt større Klarhed ind i Kants Filosofi: nemlig den, at al bevidst Opfattelse er Opfattelse af et Forhold. Ved enhver Akt af Opmærksomheden hæve vi det, vi iagttage, ud fra sine Omgivelser: »Det Ord: se! udtrykker idetmindste saa meget, at det Objekt, jeg iagttager, er en særlig Sag for sig.« Iagttagelse er en Skelnen, en »Auskennen«. (I. p. 273). Det næste Skridt er den bevidste Sammenligning. Ogsaa her fastsættes der ved selve Tankeakten et Forhold (af Lighed eller Forskel) mellem Tingene. En særlig Klasse af Forhold have vi i Rum og Tid, der (som Kant allerede havde lært i »Dissertationen«) ere Former, hvorunder vor Erkendelse ordner det i Fornemmelserne optagne Stof. »Som Hr. Kant har bemærket, danne vi ikke Begrebet Tid ved Abstraktion af Forestillingen om de Genstande, vi sanse, men vore egne Sanseakter, der have deres Succession og Længde, selv om ingen Genstand sanses, afgive Stoffet til Abstraktionen af Tidens Begreb.« (I. p. 398, kfr. 277). Den sidste Art af Forhold haves i Afhængighedsforholdet (Aarsagsforholdet), og her søger Tetens paa en uklar Maade at mægle mellem Hume og Wolff. Uden Erfaring vilde jeg, siger han (I. p. 320), ganske vist ikke formode, at Indtrædelsen af et Fænomen vilde blive efterfulgt af et vist bestemt andet Fænomen; men — føjer han til — denne Formodning udtaler jeg i en Dom, som min Forstand ikke kan Andet end fælde, og som derfor er Mere end Vane eller Ideassociation, er en sand Tanke, skønt den gaar forud for Erfaringen. Hermed er naturligvis

Humes Problem ikke besvaret; Tetens har ikke vist Muligheden af, at Domme, vor Forstand fælder med logisk Nødvendighed, kunne have Gyldighed for virkelige Begivenheder. Da Kant læste Tetens' »Versuche«, som han satte stor Pris paa, og som man (efter hvad Hamann fortæller i et Brev) stedse fandt paa hans Bord, havde han allerede fundet den Tanke, der kunde føre Erkendelsesteorien videre paa dette Punkt.

2. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING.

Det har vist sig i det Foregaaende, at den saakaldte Oplysningstid paa flere Punkter peger udover sig selv. Den har vel en vis Tilbojelighed til at mene sig fuldendt og farisæisk se ned paa Fortidens Morke; men det er tillige en Tid, der er rig paa Muligheder, og det blev for Tyskland en Overgangstid til en storartet digterisk og filosofisk Blomstringsperiode. Hos den mest fremragende Aand i denne Periode ytrer sig særligt levende Følelsen af at høre til en Overgangsperiode. Skønt LESSING stod i personligt Venskabsforhold til Mendelssohn og Nicolai, et Venskabsforhold, i hvilket disse sidste ingenlunde vare de blot modtagende, fandt han sig dog ikke saa tilfreds med Oplysningen som de. Han følte sig fremmed i sin Tid. Utilfredsstillet ved Aandslivets givne Former lagde han, ligesom Sokrates, Vægten paa den subjektive, personlige Side af Sandhedsbestræbelsen. Jagten, sagde han, er bedre end Fangsten. Ved denne Betoning af den personlige Følelse af Higen og Stræben er han sin Tids Barn; men den gjorde ham det tillige muligt at forstaa andre Tider og Standpunkter bedre, end Oplysningens og Sentimentalismens Mænd ellers formaaede. Forskellen mellem Tider og Standpunkter træder jo mest frem, naar man holder sig til de endelige Resultater, medens der i den indre Stræben, de subjektive Kræfter, der have affødt Resultaterne, kan findes større Slægtskab. Lessings historiske Blik hænger sammen med hans Yndlingsidé om den evige Stræben. Og at hans Øje i saa høj Grad var rettet mod Fremtiden med Haab om, hvad den vilde bringe, hænger endnu tydeligere sammen med denne Idé.

Det er her ikke Stedet til at gaa ind paa Lessings Betydning som Digter og som æstetisk Forfatter, skønt det vel kunde have sin Interesse at efterspore den store Søgers Grundkarakter paa alle de forskellige Omraader, hvor han virkede. Heller ikke hans Biografi gaa vi her nærmere ind paa, da den ikke indeholde Data, som ere af Betydning for Forstaaelsen af ham som Religionsfilosof. Han er født i Kamenz i Lausitz 1729, studerede i Leipzig, levede senere i Breslau, i Berlin og i Hamburg, beskæftiget med poetiske og æstetiske Arbejder, indtil han 1770 blev Bibliotekar i Wolfenbüttel. Fra hans Ungdom af havde han syslet med filosofiske Studier og gjort Udkast til filosofiske Afhandlinger. Men først i hans Wolfenbüttelertid kom denne Side af hans Interesser frem i Forgrunden, især under den Polemik, han indvikledes i som Udgiver af Brudstykker af Reimarus' »Apologi« (Wolfenbüttelerfragmenterne). Han førte her en literær Kamp mod den bornerede Ortodoxi, der er enestaaende ved den Overlegenhed i Fremstillingskunst, Lærdom og Idérigdom, som han lagde for Dagen. Han døde 1781.

Lessing var sig fuldt bevidst, at den vigtigste Evne hos ham var Evnen til Kritik. Han manglede skabende Evne. Men han besad to Ting af Værdi, som udmærkede ham fremfor de Fleste i hans Samtid. Han havde en levende Tørst efter ægte, oprindeligt Aandsindhold, baade i religiøs, filosofisk og æstetisk Henseende. Og han havde historisk Sans og stor Evne til at vurdere hvad Fortiden havde frembragt af oprindeligt Aandsindhold.

Hans historiske Sans er maaske det, der stiller ham i den skarpeste Modsætning til hans Samtidige. Naar hverken Ortodoxien, Pietismen eller Rationalismen tilfredsstillede ham eller stod for ham som Former, i hvilke det religiøse Liv kunde udvikle sig for Fremtiden, var det, fordi han havde et klart Blik for al positiv Religions historiske Karakter. I Stedet for at finde den vigtigste Fremtrædelsesform for Kristendommen i de bibelske Skrifter, om hvis Udlægning man stredes, viste han tilbage til det Liv og hele den religiøse Udvikling og Tradition, af hvilke disse Skrifter ere fremgaaede, og som gør os deres Opstaaen forklarlig. Det var ikke blot Taktik, naar Lessing saaledes

(under sit Forsvar for Udgivelsen af Wolfenbüttelerfragmenterne) paastod, at Kristendommen ikke stod og faldt med Bibelen. Han hævdede, at Kristendommen var ældre end Bibelen, og at det ikke var paa Boglærdom, ikke paa Beretninger om »Aand og Kraft«, men paa stedse levende, nærværende »Aand og Kraft«, at Kristendommens Fremtid beroede. (*Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*). Han træder her op mod den Overvurdering af Boglærdom og mod det teologiske Formynderskab, der vare blevne almindelige i den protestantiske Kirke som Følge af Luthers ivrige Henvisning til Bibelen som Rettesnor for Læren. Han pegede hen til, at hvis Kristendommen skulde bevares, maatte den have andre Støtter end dem, Ortodoxien hidtil havde klamret sig til. Han havde i sin Tid hilst Herrnhuternes Optræden med Glæde, da han i denne Bevægelse saa en Fjernelse fra den ortodoxe Udvorteshed, en Inderliggørelse, der satte Livet over Bogstaven. Kristendommen er, hævder han overfor sin ortodoxe Modstander Goeze, væsentligt Hjertets, Følelsens Sag, og Kritiken af de historiske og filosofiske Beviser rammer ikke de enfoldigt Troende.

Dog har Lessing ikke blot i sine Breve, men ogsaa i sine Skrifter tydeligt nok udtalt, at han ikke selv blev staaende ved den her antydede Betragtning af den kristelige Religion som den historisk aabenbarede højeste Sandhed. I *Duplik*, i *Antigoeze*, i *Nathan der Weise*, i *Erziehung des Menchengeschlechts* og i *Gespräche über die Freimaurer* udvikler han en hel religionsfilosofisk Teori, som ikke blot for sin Tid er højst mærkværdig, men som endnu den Dag i Dag er vel egnet til at vække Eftertanke. — Lessings Ejendommelighed var, at han baade forsynede Venner og Modstandere med nye Argumenter. Formedelst sin store Sandhedskærlighed og sit klare Blik formaaede han ofte at finde en Kraft paa Modstandernes Side, som de ikke selv anede. Han er derfor undertiden bleven tagen til Indtægt fra kristelig Side (medens han til andre Tider fra samme Side er bleven beskyldt for Uærlighed!). Verden (selv den saakaldte kristelige Del af den) er nu en Gang ikke vant til, at man hjælper sine Modstandere. Men denne Omsorg for at faa Alt frem, hvad der kunde opklare Problemerne, har dog

ikke hindret Lessing i at udvikle sine egne Ideer i deres fulde Omfang.

Udgangspunktet for Fremstillingen af disse Ideer tages bedst fra en berømt Udtalelse (i »Duplik«): »Ikke den Sandhed, i hvis Besiddelse et Menneske er, men den oprigtige Møje, han har anvendt for at komme efter Sandheden, udgør Menneskets Værd. Ti ikke ved Besiddelsen af Sandheden, men ved Forskningen efter den udvide Menneskets Kræfter sig, og deri bestaar alene dets stedse voxende Fuldkommenhed. Besiddelsen gør rolig, lad, stolt . . . . Dersom Gud i sin højre Haand holdt al Sandhed indelukket, og i sin venstre den ene, stedse levende Stræben efter Sandhed, skønt med den Tilføjelse. at jeg stedse og evigt skulde tage fejl, og dersom han sagde til mig: vælg! — saa vilde jeg ydmygt kaste mig over hans venstre Haand og sige: Fader, giv mig denne! Den rene Sandhed er jo kun for dig alene!« — Dette Ord var rettet baade mod de Ortodoxe og mod Oplysningsfilosoferne, og begge trængte til at høre det. Der kunde dog synes at være noget Tantalisk i den evige Søgen, især da Lessing er villig til at tage den Betingelse med, at han stedse skal tage fejl. Men man maa mærke sig, at Lessing taler hypotetisk. Han *tænker* sig et Valg mellem evig Søgen og Vildfarelse paa den ene Side og blot Besiddelse af Sandheden paa den anden Side. Men han tænker sig aabenbart et Tilfælde, der ikke finder Sted. Det ses ikke blot af den sproglige Form, men ogsaa af Begrundelsen af den Paastand, at Menneskets Værd ikke beror paa Besiddelsen af Sandheden, men paa »den oprigtige Møje«, det anvender for at erhverve den. Dette Værd betinges nemlig ved, at Menneskets Kræfter *udvides* ved Forskningen. En saadan Udvidelse vilde jo dog være umulig, dersom der aldeles intet Resultat naaedes, kun stadig Skuffelse. Da vilde Lammelse og Indsnevring blive Følgen, ikke Udvidelse. I og for sig er evig Stræben uden nogetsomhelst Resultat en Selvmodsigelse. En anden Sag er det, at ethvert opnaat Resultat kun er foreløbigt og bliver Udgangspunkt for ny Stræben. Og dette er, som det Følgende vil vise, netop Lessings Mening.

Sit bestemte Forhold til den positive Religion udtalte Les-

sing allerede i sin Afhandling »om Aandens og Kraftens Bevis«, og han kommer oftere tilbage til det i sine senere Skrifter. Selv om Kristendommens historiske Grundlag var nok saa sikkert, saa vilde dog — erklærer han — historiske Sandheder her ikke kunne bevise Noget. Hvorledes kan der paa specielle, historiske Kendsgerninger grundes en Erkendelse af Tingenes evige Sammenhæng? Hvorledes kan man fordre, at jeg paa Grund af visse Begivenheder for 1800 Aar siden skal omdanne alle mine Forestillinger? Et er Historie, et Andet Filosofi. »Dette er den slemme, brede Kløft, jeg ikke kan komme over, saa ofte og saa alvorligt jeg har forsøgt Springet!« Lessing holder sig til, at hvorledes det saa end forholder sig med Kristendommens Udspring, saa har den afsat sine Virkninger i Udviklingen. I et Fragment med Overskriften *Die Religion Christi* udtaler han, at medens det er vanskeligt at afgøre, om Kristus har været Mere end Menneske, er det sikkert, at han var Menneske. Lad os da holde os til Kristi Religion, til den Religion, som Kristus selv har havt som Menneske; Spørgsmaalet om den kristelige Religion, om Sandheden af Kirkens Lære maa da staa hen.

Den Religion, Lessing hylder, er ikke grundet paa enkelte overnaturlige Begivenheder, men paa den store indre Sammenhæng i Naturen og Historien. De forskellige positive Religioner ere for ham Led i denne Sammenhæng, idet han betragter dem som Stadier i Menneskehedens aandelige Udvikling. I Stedet for at spotte eller harmes over de positive Religioner vil han (som han siger i Fortalen til »Erziehung des Menschengeschlechts«) hellere i dem se »den Gang, i hvilken den menneskelige Aand paa hvert enkelt Sted ene har kunnet udvikle sig og fremdeles skal udvikle sig«. Hvad Opdragelse er for det enkelte Menneske, det er Aabenbaring for Menneskeslægten. Ved Aabenbaring føres Slægten frem fra lavere til højere Trin [3]). Det israelitiske Folk lærte ved Lydighedsforholdet til sin Gud, der stod for det som den mægtigste af alle Guder, at vænne sig til Forestillingen om Guddommens Enhed, længe førend et Fornuftbegreb om denne Enhed var muligt. Og det blev ved Løfter om Løn og Straf indøvet i at gøre det Gode og sky det Onde. Først senere kunde gennem Bekendtskabet med

andre, mere fremskredne Folkeslag (Kaldæere, Persere og Grækere) mere ideale religiøse Forestillinger udvikle sig hos det. Den strenge Tugt, det maatte gennemgaa, var nødvendig, for at der af dets Midte kunde fremgaa Lærere for hele Menneskeheden. Kristus var den Første, der indskærpede Hjertets Renhed med Henblik ikke til timelig Løn og Straf, men til et andet Liv. Men baade det nye og det gamle Testamente ere kun Menneskeslægtens Elementarbøger, som den ikke kan blive staaende ved, skønt den ikke bør forlade dem, før deres Indhold er blevet tilstrækkeligt indøvet, og skønt det kan være gavnligt, at Disciplen anser sin Elementarbog for den højeste Videnskab. Den fremskredne Discipel, der utaalmodig vender det sidste Blad i Bogen, maa vogte sig for at vække for tidlig Uro hos sine svagere Meddisciple. Men det kan paa den anden Side ogsaa være skadeligt at holde Disciplen for længe fast ved Elementarbogen; man gør ham derved let spidsfindig og overtroisk. Aabenbaringssandhederne maa forvandles til Fornuftssandheder, hvis Menneskeslægten virkeligt skal tilegne sig dem, og Lessing forsøger ved symbolsk Tydning af Treenigheds- og Forsoningsdogmet at vise, hvilke Sandheder der kunne ligge skjulte i de dogmatiske Formler. — Opdragelsen maa maa sit Maal. Den Tid maa komme, da Mennesket ikke behøver Overbevisningen om et andet Liv som Motiv for sin Handlen, men udøver det Gode for dets egen Skyld. Da vil det nye, evige Evangelium, den tredie Tidsalder, som allerede Middelalderens Sværmere talte om, være kommet! Denne Fremtids Komme maa vi taalmodigt oppebie. Gennem smaa Skridt og ad Omveje gaar Udviklingen frem. I »Gespräche über die Freimaurer« hedder det: »Frimureren venter rolig paa Solens Opgang og lader Lysene brænde, saa længe de ville og kunne. Han vil ikke slukke Lysene for tidligt, for at han ikke senere skal være nødt til at tænde Stumperne igen«. — For Lessing var Religionens Betydning tilsidst afgjort etisk. Den er en Opdragelse til at ville det Gode for det Godes egen Skyld. Det Vigtigste i Kristendommen var for ham (som han udtalte i den lille Dialog *Das Testament Johannis*) den inderlige Opfordring til Kærlighed. I »Frimurersamtalerne«

(maaske det smukkeste og klareste Udtryk for Lessings religiøse og tillige for hans etiske og sociale Anskuelser) opfatter han Frimurerne, af hvilke han her giver en idealiseret Fremstilling, som et frit Brodersamfund, der vil ophæve de Skranker mellem Menneskene, som Religion, Nationalitet og Stand hidtil have sat.

Kort efter Lessings Død vakte det stor Opmærksomhed, at JACOBI i Breve til Mendelssohn (*Briefe über die Lehre des Spinoza.* 1785) paastod, at Lessing havde erklæret sig for Tilhænger af Spinoza. Da Spinoza endnu selv for Oplysningens Ordførere stod som Indbegrebet af al Ugudelighed, var det intet Under, at Paastanden ikke blot vakte Opmærksomhed, men ogsaa Sorg og Forargelse hos adskillige af Lessings Venner, især Mendelssohn.

Jacobi (en Art moderne Herbert af Cherbury) var rejst til Wolfenbüttel for at besøge Lessing og hente Hjælp hos ham til at gendrive Spinozas Lære. Ved denne Lejlighed viste han Lessing Goethes Digt »Prometheus«, af hvilket han havde en Afskrift. Han rakte ham Digtet med de Ord: »De har vakt saa megen Forargelse, saa skal De selv en Gang blive forarget!« Da Lessing havde læst det, sagde han: »Jeg er ikke bleven forarget. Alt dette har jeg længe kendt fra første Haand . . . . Det Synspunkt, fra hvilket Digtet er skrevet, er det samme som mit eget . . . . De ortodoxe Begreber om Guddommen gælde ikke mere for mig; jeg kan ikke bruge dem. *Ἓν καὶ Πᾶν!* (ɔ: Et og Alt!) Jeg kan ikke Andet. Det gaar ogsaa dette Digt ud paa, og jeg maa tilstaa, at det behager mig i høj Grad.« Jacobi: »Saa er De altsaa ganske enig med Spinoza?« Lessing: »Naar jeg skal kalde mig efter Nogen, véd jeg ingen Anden.« Jacobi indrømmer i Samtalens Løb, at han ikke kan gendrive Spinoza og bevise sin Tro paa en fra Verden forskellig, personlig Gud, men at han hjælper sig ud af Klemmen ved et Spring, et salto mortale fra Viden over i Troen. Efter en temmeligt ordrig Udvikling af Jacobi, i hvilken denne søger at glimre ved sit (ikke i alle Henseender grundige) Kendskab til Spinoza, siger Lessing: »Deres salto mortale forekommer mig ikke saa ilde, og jeg forstaar, hvor-

ledes en Mand med Hovedet paa rette Sted paa denne Vis kan springe ud paa Hovedet for at komme fra Stedet. Tag mig med, hvis det gaar an.« Jacobi: »Naar De blot vil træde hen paa det elastiske Sted, saa gaar det af sig selv.« Lessing: »Allerede dertil vilde udfordres et Spring, som jeg ikke tor tiltro mine gamle Ben og mit tunge Hoved.«

Dette er Hovedgangen i den berømte Samtale (6. Juli 1780). Men der fremkom i Løbet af den nogle Ytringer af Lessing om enkelte Punkter, som ere af særlig Interesse. — Lessing erklærer, at han ikke kan antage en personlig, udenfor Verden staaende Gud. Derimod er han tilbøjelig til at tænke sig Gud som Verdens Sjæl. Hermed stemmer det, at han i flere filosofiske Fragmenter, som skrive sig fra hans yngre Aar, har udviklet den Tanke, at der ikke kan gives Noget udenfor Gud, da Gud ved saaledes at faa Noget udenfor sig vilde blive begrænset og endelig. Han hævder et indre, immanent Forhold mellem Gud og Verden og vil ikke tænke sig Gud i Analogi med en menneskelig Personlighed. Med Ideen om en personlig Guddom i uforanderlig Nydelse af sin allerhøjeste Fuldkommenhed kunde han ikke forsone sig. Han forbandt dermed, som han sagde til Jacobi, »en saadan Forestilling om uendelig Kedsommelighed, at han blev angst og ilde til Mode derved.« Det var naturligt, at en Tænker, for hvem den stadige Stræben var det Højeste, ikke kunde finde sig i en én Gang for alle færdig Gud. Det er iøvrigt et af de Punkter, som viser, at Lessings Tilslutning til Spinoza ikke maa tages altfor strengt. Ti fra Spinozas Gudsbegreb var Vorden og Udvikling udelukket. — Lessing udtaler sig dernæst mod »den menneskelige Fordom at betragte Tanken som det Første og Fornemste og udlede Alt af den, da dog Alt, Tanken indbefattet, afhænger af højere Principer. Udstrækning, Bevægelse og Tanke ere aabenbart grundede i en højere Kraft, som langtfra er udtømt med dem.« Her polemiserer Lessing mod den særligt i Oplysningstiden grasserende Teologi, der bygger sit Gudsbevis paa Naturens Hensigtsmæssighed. Udtalelsen stemmer ganske med Spinoza, hos hvem Tanke saavel som

Udstrækning ere Attributer for Substansen, der foruden dem har uendeligt mange andre Attributer. Under de følgende Samtaler henviste Lessing dog ogsaa til Humes »Dialoger«, i hvilke en beslægtet Tankegang forekommer. — Endeligt udbeder Lessing sig en rent naturlig Forklaring af Alt. Et Spring ud i det Overnaturlige vil han ikke indlade sig paa. Ogsaa paa dette Punkt viser han tilbage til Spinoza, om hvem han tidligere i et Brev til Mendelssohn havde sagt: »Spinoza er den Første, som af sit System blev ledet til den Mulighed, at alle Legemets Forandringer ene og alene kunde udspringe af dets egne mekaniske Kræfter.« (Det vilde dog være rigtigere at sige, at det var Tanken om denne Mulighed, der førte Spinoza til hans System).

Mendelssohn vilde forklare hele Samtalen som en Tankegymnastik af Lessing. Dette er dog en umulig Forklaring, selv om Lessing kan have ment, at hans sentimentale Ven kunde have godt af en saadan Gymnastik, og selv om det vilde være urigtigt at tillægge Lessing alle Spinozas Meninger. Lessing har ikke knyttet sig til noget bestemt System, men der kan paavises en Kreds af Tanker, som vare de ledende hos ham, i hvert Tilfælde i hans Lønkammer. Det var ikke blot Harme over, at Spinoza saa længe var bleven behandlet »som en død Hund«, der førte Lessing til at tale hans Sag. Der kan i det Hele spores en stigende Interesse for den forkætrede Tænker. Jacobi saa i ham den rene Filosofis konsekventeste Form. Sværmere som Edelmann og fromme Ortodoxe som Jacobis unge Ven THOMAS WIZENMANN følte Sympati med Spinoza, for saa vidt de ikke kunde forlige deres religiøse Følelse med Tanken om en fra Verden forskellig Gud. GOETHES kunstnerisk-naturalistiske Tro og HERDERS religiøst-naturalistiske Tro sluttede sig ogsaa med Begejstring til det »Et og Alt«, Lessing havde proklameret[4]). Der ytrede sig fra forskellige Standpunkter en Trang til en dybere Verdensanskuelse, end Oplysningsfilosofien og Populærteologien kunde give. Men denne Trang kunde kun tilfredsstilles ad filosofisk Vej, naar der først var anstillet en grundig Undersøgelse af den menneskelige Erkendelses Natur

og Rækkevidde. Til en Undersøgelse af denne Art trængtes der ikke blot for selve Erkendelsesproblemets Skyld, men ogsaa for det religiøse Problems Skyld. Aaret efter, at hin Samtale mellem Lessing og Jacobi, der kastede saa skarpt et Lys over det religiøse Standpunkt hos de Ypperste i Tiden, havde fundet Sted, og samme Aar som Lessing døde, udkom KANTS *Kritik der reinen Vernunft.*

SYVENDE BOG.

IMMANUEL KANT OG DEN KRITISKE FILOSOFI.

1. KARAKTERISTIK OG BIOGRAFI.

Ethvert stort aandeligt Værk har sin Skæbne. Da det frembyder en Rigdom af Motiver, vil det til forskellige Tider kunne være højst forskellige Sider og Egenskaber, der gøre det til Genstand for Tilegnelse og Beundring, og den Tanke eller det Hovedmotiv, der var ledende for Værkets Ophavsmand, behøver ikke at være det, der er bestemmende for dets blivende Betydning. I den Tid, der er gaaet siden »Kritik der reinen Vernunft« udkom, er der omtrent hvert tiende Aar udkommet en ny Udgave, og endnu den Dag i Dag studeres dette Værk i et Omfang og med en Grundighed, som intet andet filosofisk Værk. Paa Samtiden virkede især Kuldkastelsen af Beviserne for de religiøse Antagelser i Forbindelse med den energiske Hævdelse af den moralske Lovs Højhed og Paavisningen af dens inderlige Sammenhæng med Menneskets aandelige Natur. For en snevrere Kreds var det Behandlingen af Erkendelsesproblemet, der stod i første Linie. Men her kunde der atter lægges Vægt paa forskellige Sider. Man kunde betone Hævdelsen af Fornuftens Evne til Erkendelse uafhængigt af Erfaringen eller Begrænsningen af denne Erkendelses Gyldighed til Erfaringsverdenen. Man kunde lægge Vægten paa den idealistiske Side i Systemet, efter hvilken Fornuften bestemmer, hvad Virkelighed er; og man kunde lægge Vægten paa den realistiske Side, efter hvilken For-

nuftens Virksomhed kun faar real Betydning, naar den faar sit Stof fra en Kilde, den ikke selv formaar at trænge frem til. Endeligt kan Hovedinteressen enten dreje sig om den psykologiske Analyse af Bevidsthedens og Erkendelsens Natur og Virkemaade eller om de Konsekvenser, som deraf drages angaaende Erkendelsens Betingelser og Begrænsning. Alle disse forskellige Motiver have bestemt Systemets Indflydelse paa den følgende Tid, saaledes at snart et, snart et andet har været overvejende. Det er den historiske Undersøgelses Opgave at paavise disse forskellige Motivers indbyrdes Forhold i Kants Filosofi og indenfor hans Udviklingsgang. Maaske vil det da være muligt at føre dem alle til et Grundmotiv, der samler i sig den praktiske og den teoretiske Interesse, den spekulative og den empiriske Tendens, den psykologiske og den erkendelsesteoretiske Opgave, og som Kant selv har betegnet som *Fornuftens Selverkendelse i videnskabelig Form* (Prolegomena § 35).

Efter Kants Opfattelse begynder Tænkningen over Tilværelsen *dogmatisk*, d. v. s. med uvilkaarlig, ofte naiv Tillid til sin Kraft og til sine Forudsætningers Gyldighed. Den mener derfor at kunne løse alle Opgaver, trænge ind til Tilværelsens inderste Væsen. Det er de store Systemers Tid. Senere kommer der en Tid, hvor det viser sig, at disse Tankebygninger ikke naa til Himlen, og at Bygmestrene indbyrdes ikke ere enige om Planen. Det er Tvivlens, *Skepticismens* Tid. Man spotter over de forgæves Forsøg, over de indbyrdes Modsigelser og trøster sig snart resigneret, snart blaseret over det tilsyneladende helt negative Resultat. Det er en naturlig Reaktion mod den blinde Dogmatisme. — Mod begge Retninger vender Kant sig. Han mener, at der er en Opgave, som baade Dogmatikeren og Skeptikeren forsømmer: at undersøge selve vor Aands, vor Erkendelses Natur for at opdage, hvilke Former og Kræfter vi raade over til at forstaa Tilværelsen, og hvor vidt disse Former og Kræfter kunne føre os. Selve Grundformen for al vor Erkendelse fandt saa Kant i den Enhed, al Erkendelse søger at bringe tilveje. Paa alle sine Trin er Erkendelsen en Samlen, en Forbinden af det Spredte. Det simpleste Sansebillede bliver til ved en Sammenarbejdelse af mange forskellige Indtryk — og

det samme Enhedspræg findes i det største System, til hvilket Tanken kan naa i sin højeste Flugt. — For saavidt udspringe de dogmatiske Systemer af en virkelig, menneskelig Trang. Man vil i et Enhedsbillede omspænde Alt. Det er Forsøg paa at virkeliggøre, hvad Erkendelsen paa alle Trin tenderer henimod. Men Kant viser saa fremdeles, at Erkendelsen er bunden til Erfaringen, og at hin Enhedssøgen, naar den vover sig udover Erfaringens Grænser, indvikler sig i Modsigelser og i hvert Tilfælde intet Bevis kan føre for sine Resultaters Gyldighed. Det gaar (for at bruge et af Kants mange træffende Billeder) Tanken, som det vilde gaa Duen, naar den, fordi det er saa let at flyve i Luften, vilde tro, at det var endnu lettere at flyve i det tomme Rum. Det er netop Modstanden, der bærer oppe — men den sætter saa rigtignok tillige Grænser for Bevægelsen. — Skeptikerne gøre de dogmatiske Systemer Uret ved blot at betragte dem i deres fuldt færdige Form. Man bør gaa tilbage til deres Udspring, undersøge, hvad det er for en menneskelig Kraft og Trang, der har ført til dem, og hvilke Betingelser denne Krafts Anvendelse og denne Trangs Tilfredsstillelse er underlagt. — Gennem saadan Selverkendelse vil Kant befri den menneskelige Aand fra dens egne tidligere Værker, der let blive hæmmende Skranker for den. Men han vil tillige med klarere Indsigt i Betingelser og Grænser arbejde videre med den samme Kraft, af hvilken Fortidens Værker udsprang, og han baner derved Vejen for en Forstaaelse af disse Værker, som den blotte Negation og Kritik ikke kunne føre til. *Kant har derved stillet hele Aandsvidenskaben dens Program.* Vel arbejdede han selv kun paa specielle filosofiske Problemers Løsning. Men den Synsmaade, han her anlagde, har en almindelig Betydning — for Studiet af Religion, Kunst, Literatur og Sprog saavel som for Studiet af Institutioner og Samfundsformer. Forholdene ere analoge overalt, og Opgaven er væsentligt den samme: gennem Studiet af de Kræfter, der frembragte Fortidens Værk, at frigøre dem til med klarere Forstaaelse at gøre Fremtidens Gerning. Hvad det gælder om, er Paavisning og Bevarelse af Kontinuiteten, alt imedens Kræfternes Metamorfose gaar for sig. I sin dybeste Grund var det denne Stræben, der rørte sig i Kants

store og dybe Tankearbejde, og dermed er hans centrale Stilling i den nyere Tænknings Historie given, selv efterat man én Gang for alle har givet saare mange af hans egne Yndlingsdoktriner til Pris. —

Kants Levned frembyder intet Opsigtsvækkende, intet Interessant eller Pikant. Det var et stille, forstandigt, til Forskning viet Liv. Han levede som en jevn Borgermand, med et ikke lille Stænk af Pedanteri og Filisteri. Men af det fordringsløse og uanselige Yderlivs dybe indre Grund voxede store Tanker op til Belysning af den menneskelige Erkendelse og det menneskelige Liv. Og Følelsen for det Store og Ophøjede — som er den Art æstetisk Følelse, Kant bedst har forstaaet og beskrevet — trives maaske bedst i snevre Forhold, naar man blot kan faa Øje paa Himlen. Vi mangle desværre Stof til en Skildring af Kants indre, personlige Udvikling. De af hans Biografer, der stode ham nærmest, og som strax efter hans Død gave Skildringer af hans Liv og Karakter (Borowski, Jachmann og Wasianski), give især ydre Details og aabne os ikke noget Indblik i de indre sjælelige Motiver, som gjorde sig gældende under hans Udvikling. Hans bevarede Breve skrive sig mest fra hans senere Aar. Vi ere da henviste til at konstruere os hans aandelige Udvikling ud af hans Skrifter. Men før vi forsøge at løse denne Opgave, maa vi dvæle lidt ved Hovedpunkterne i hans Liv.

IMMANUEL KANT er født i Königsberg den 22. April 1724. Faderen var en Saddelmager af skotsk Slægt; Navnet var egentligt Cant, men Filosofen rettede C til K, for at det ikke skulde blive udtalt som S. Begge Forældrene vare dygtige og sunde Naturer, hvis pietistiske Fromhed lod dem bære Livets Modgang med Mildhed. Kants Moder har især haft Indflydelse paa ham. Hendes Pietisme gjorde hende ikke blind for Naturens Skønhed og Herlighed, for hvilken hun søgte at aabne sin Søns Øjne. Kant talte ofte senere med Begejstring om sine Forældre, og den Retning mod Inderliggørelse og mod Livets subjektive Side, som var Pietismens Særkende, satte sit Præg i hans senere Udvikling. Königsbergerpietismen var af en særligt mild og human Art. Dog mærkede Kant ogsaa Pietismens

Skyggesider i det Formvæsen og den aandelige Tvang, den medførte, især i Skolen, hvor bestemte Bedetimer og tvungne Skikke avlede Hykleri og Unatur. Ogsaa disse Erfaringer fik Indflydelse paa Kants senere Stilling til Religionen. I Skolen dyrkedes især de gamle Sprog, og Kant var hele sit Liv igennem en stiv Latiner, paa hvem et til den givne Lejlighed passende latinsk Citat ikke forfejlede sin Virkning. Fra sit sextende til sit toogtyvende Aar studerede han ved Universitetet i Königsberg Wolffs Filosofi og Newtons Fysik. Hans Lærer i disse Fag var MARTIN KNUTZEN, en af de mest selvstændige Wolffianere. Kant var vel indskreven som teologisk Student, men hørte kun faa teologiske Forelæsninger. Hans Kaar vare trange. Han slog sig igennem ved Privatundervisning og overtog senere, fra sit toogtyvende Aar af, Huslærerpladser hos forskellige adelige Familier i Østpreussen. Medens han ikke selv mente at have været nogen dygtig Lærer, har han dog indgivet flere af sine Disciple sin dybe Følelse for Frihed og Menneskeværd; ti det er neppe noget Tilfælde, naar flere af Kants tidligere Elever gik i Spidsen ved Ophævelsen af Livegenskabet. (Kant skal paa et senere Tidspunkt af sit Liv have udtalt: »Indvoldene vende sig i Livet paa mig, naar jeg tænker paa Livegenskabet i vort Land«). Huslærerstillingen i de fornemme Huse bragte Kant en Verdenserfaring, som hans tilbagetrukne Liv ellers ikke vilde have kunnet skaffe ham, og gjorde ham til den fine Selskabsmand, han efter Manges Vidnesbyrd kunde være. Men disse Aar vare tillige de, i hvilke han begyndte at indsamle den Tanke- og Kundskabsrigdom, som han lagde for Dagen strax ved sin første Optræden som Universitetslærer og Forfatter. 31 Aar gammel vendte han (1755) tilbage til Königsberg. I samme Aar optraadte han baade som Docent og Forfatter; kun en enkelt lille Afhandling (om et fysisk Spørgsmaal) havde han tidligere udgivet. Hans Forelæsninger vare dels populære for større Kredse, over fysisk Geografi og Erfaringspsykologi, dels strengt filosofiske. En begejstret Skildring af Kant som Lærer i Filosofi i hans yngre Dage har HERDER, som fra 1762 i nogle Aar var hans Tilhører, givet (i andet Bind af *Briefe zur Beförderung der Humanität*). Selv har han udtalt sig om Principerne for sin

Undervisning i et Indbydelsesskrift fra denne Periode (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766*). Han lægger Vægten for det Første paa et godt Erfaringsgrundlag, for at den studerende Ungdom ikke for tidligt skal begynde at spekulere, og for det Andet paa at lære sine Tilhørere ikke en færdig Filosofi, men *at filosofere*. Og det af den Grund, at en færdig Filosofi ikke existerer. Allerede i den første Periode af sin Udvikling, som kan regnes fra 1755 til 1769, har han afgjort brudt med Dogmatismen. Han er i filosofisk Drift. Karakteristisk for denne Periode er den selvstændige Kritik, han øver mod sine Lærere Newton og Wolff. I et af sine mest geniale Arbejder: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) kritiserer han Newtons Benegtelse af, at Solsystemets nuværende Ordning kunde forklares efter mekaniske Naturlove og opstiller den berømte Hypotese om, at vort nuværende System af Kloder har udviklet sig af en roterende Urtaage. I selve den faste Sammenhæng mellem alle Elementer i Universet, om hvilken Naturlovene vidne, fandt han et Bevis for, at hele Universet har sin sidste Grund i et absolut, Alt omspændende Væsen. Ad denne Vej forenede han her sin naturvidenskabelige og sin religiøse Opfattelse, medens han allerede nu forkastede de gængse Beviser for Guds Tilværelse. I sit Skrift: *Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) har han udviklet dette Standpunkt. Tilliden til Wolffs dogmatiske Konstruktioner havde han tabt. Det blev hans Overbevisning, at Filosofien maa gaa frem ad Analysens Vej for at naa til sikre og klare Begreber. I en Række Arbejder fra Aarene 1762—63 har han drøftet dette Spørgsmaal. Paa dette Tidspunkt er det maaske sandsynligst at hensætte den Paavirkning, Kant efter sine egne Udsagn har modtaget dels fra Hume, dels fra Rousseau. Som jeg senere skal forsøge at vise, maatte den skarpe Fremhæven af Analysen som den filosofiske Metode ganske naturligt bringe ham Ansigt til Ansigt med Aarsagsproblemet, saaledes som HUME havde opstillet det. Ti dette Problem gik netop ud paa, hvorledes vi kunne begrunde Antagelsen af et nødvendigt Forhold mellem Aarsag og Virkning, naar disse ere

to forskellige Ting, saa at Virkningen ikke kan findes ved Analyse af Aarsagen. ROUSSEAUS stærke Fremhæven af Følelsens Ret og af Forskellen mellem Viden og Tro frembragte ogsaa en Revolution i Kants Tankegang. Hidtil havde han som god Oplysningsfilosof sat Menneskets Væsen og Adel i den blotte Forstand; nu lærte han at finde et dybere Grundlag, som kunde være fælles for Lærde og Ulærde, og i hvilket den simpleste Arbejder kunde staa jevnbyrdig med den største Tænker. Og Rousseaus Appel til den umiddelbare Følelse og Tro maatte blive saameget desmere betydningsfuld for Kant, som han jo netop var i Færd med at undergrave de Beviser, paa hvilke man hidtil havde grundet Antagelsen af den naturlige Religions Lærdomme. I det Hele maatte Kant naturligt komme til, ligesom Rousseau, at tillægge den intellektuelle Udvikling en mere *indirekte* Betydning for Aandslivet end han fra først af havde gjort. Hans eget kritiske Tankearbejde havde her ført ham i samme Retning som Rousseau, og da dennes *Émile* udkom, var Kant forberedt paa at vurdere den. Intet Under, at han den Dag, da han havde faaet Bogen, til stor Forundring for Folk i Gaden opgav sin vante Spadseretur til det bestemte Klokkeslet. — I sine Skrifter fra denne Tid lægger han stor Vægt paa Psykologien som Grundlag for Filosofien og særligt for Etiken, og beraaber sig paa Shaftesbury, Hutcheson og Hume som sine Forgængere i denne Henseende. Overfor spekulative Konstruktioner og Systemer er han skeptisk. I *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), et af Kants aandfuldeste Skrifter, viser han, hvor let det i en vis Forstand er at konstruere vidtgaaende spiritualistiske Forklaringer, men tillige, hvor ufærdige og ubegrundede de Begreber ere, med hvilke man opererer. Hans Slutning er: hvor Meget er der dog, som vi ikke vide — men hvor Meget er der ikke ogsaa, som vi ikke behøve at vide! Den sokratiske Uvidenhed, »Uvidenhedens Filosofi« eller den »negative Filosofi« var paa denne Tid (som det ses af hans Optegnelser) Yndlingstanker hos ham. Han vilde med sin Forkærlighed for latinske Slagord have benyttet Cusanus' docta ignorantia, hvis han havde kendt dette Udtryk.

Lige til sit 46. Aar levede Kant som Privatdocent; den eneste offentlige Ansættelse han havde, var en slet lønnet Plads som Underbibliotekar. Syvaarskrigen trange Tid bidrog til at hindre Opnaaelsen af en fast Stilling som Universitetslærer. Et Professorat i »Digtekunst«, der blev ham tilbudt, afslog han. 1770 blev han Professor i Filosofi og udgav samme Aar en latinsk Afhandling *De mundi sensibilis atqve intelligibilis forma et principiis* (om Sanse- og Tankeverdenens Form og Principer; i det Følgende ville vi for Kortheds Skyld betegne den som »Dissertationen«), i hvilken hans definitive Filosofis Grundtanker for første Gang komme frem. I flere Udtalelser, som findes i hans Breve og Optegnelser, har han henvist til Aaret 1769 som det Aar, i hvilket hans Grundanskuelse er bleven til. »Aaret 1769«, siger han saaledes et Sted, »gav mig meget Lys«. Og i sine sidste Aar vilde han egentligt kun vedkende sig de Skrifter, som vare senere end 1769[5]). Den Tanke, som da gik op for ham, var, at *saadanne Former og Forudsætninger, som ere Betingelser for, at Noget i det Hele kan blive Genstand for vor Erkendelse, maa have Gyldighed for al Erfaring.* Denne Tanke anvendte han i Dissertationen paa Rum og Tid som vor sanselige Anskuelses Former. Den anden Periode i Kants filosofiske Udvikling (1769—1781) er betegnet ved denne Tankes Fremkomst og dens Anvendelse paa al videnskabelig Erkendelse. Men det vidner om Problemets Storhed og om Ærligheden i Kants Tankearbejde, at han var 11 Aar om at udvide denne Anvendelse fra Sanseanskuelsen til Forstandserkendelsen. I Dissertationen er det kun Sanseanskuelsen, der er bunden til subjektive Former og Forudsætninger. Sanseverdenen er kun fænomenal; men med Forstandens Hjælp kunne vi hæve os over den og erkende Tingene i sig selv. Tankeverdenen er real, Sanseverdenen fænomenal. Af Breve og Optegnelser fra 70'erne ses det, hvormeget Arbejde det kostede, før den Overbevisning begrundedes, at Forstanden ligesaavel har sine Former og Forudsætninger som Sanseanskuelsen, og at derfor ingen videnskabelig Erkendelse kan føre os udover Erfaringens fænomenale Verden. Da Kant opdagede, at Forstandserkendelsen ligesaavel som Sanseanskuelse bestaar i en Syntese, en sammenfattende,

forbindende Aandsvirksomhed, var han ved Maalet. Men Resultatet af de mange Aars Grublen har Kant saa, efter eget Udsagn, nedskrevet i stor Hast, i Løbet af 4—5 Maaneder. Fremstillingsformen har han derfor ikke kunnet lægge stor Vægt paa. Sandsynligvis har han tillige benyttet tidligere, til forskellig Tid forfattede Udkast, uden altid at undersøge ombyggeligt, om de stemme ganske overens. Derved er *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bleven en vanskelig Bog at læse, ikke blot paa Grund af Indholdet, men paa Grund af Fremstillingen. Det er neppe troligt, hvad en af Kants Biografer fortæller, at Kant skulde have ladet sin gode Ven Købmand Green prøve hver Sætning i Bogen, før den blev skreven ned. Hvis en praktisk Mand havde kontrolleret Fremstillingen, vilde den sikkert være bleven klarere. Der er en Mængde Formaliteter og ikke liden Skolastik deri. Kant selv har i en Optegnelse sagt om sin Bog: »Naar man blader omkring i den, synes den at være det mest Pedantiske af Alt; og dog er den ret egentligt anlagt til at afskaffe alt Pedanteri«. Der findes foruden Modsigelser og skolastiske Pedanterier ogsaa ufornødne Gentagelser, som kunne forvirre eller trætte. Trods alt dette staa vi dog her foran et udødeligt Mesterværk i Filosofien, et Værk, der betegner en Milepæl paa den menneskelige Tankes lange Vandring. Ved Indtrængen i Erkendelsens inderste Natur naar Kant til at finde de Betingelser, den hviler paa, og de Grænser, udover hvilke den ikke kan føre. Han viser os Tanken paa en Gang i dens Storhed og i dens Begrænsning. Hans Tro paa Fornuften slappes ikke ved denne Begrænsning: ti Skrankerne udspringe af Fornuftens egen Natur og erkendes efter selve Fornuftens Love. Den senere Forsken har underkastet Kants Grænsebestemmelser en Revision og har snart ment, at han drog Grænserne for snevre, snart at han drog dem for vide; det er i hvert Tilfælde sikkert, at de ikke ligge netop dér, hvor Kant fandt dem; men det forringer ikke hans Storhed som den, der har havt det skarpeste Blik for Erkendelsens Form og Virkemaade og for Erkendelsesproblemers Betydning for det aandelige Liv i det Hele. — To Aar efter Hovedværkets Fremkomst gav han (i *Prolegomena)* en kortere og mere tilgængelig Fremstilling af dets Tankegang.

Efter Udgivelsen af Kritik der reinen Vernunft stillede Kant sig den Opgave at udvikle sine etiske Ideer. Allerede i Dissertationen havde han forladt den psykologiske Begrundelse af Etiken, han tidligere havde hyldet i Tilslutning til Englænderne. I den moralske Lov, saaledes som den umiddelbart kundgør sig, hver Gang vi føle os forpligtede, fandt han Fornuften virke paa det praktiske Omraade. I en frisk og klar Fremstilling har han udviklet sin Opfattelse af det Etiske i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), men Hovedværket er *Kritik der practischen Vernunft* (1788). — Endnu et Hovedværk behøvede Kant til Afslutning af sin kritiske Filosofi, der skulde omfatte alle Sider af Livet. I *Kritik der Urtheilskraft* (1790) drøftede han de Problemer, som opstaa ved Naturens Skønhed og Hensigtsmæssighed, og søger at løse dem i Analogi med den Maade, paa hvilken han havde løst Erkendelsesproblemet og det etiske Problem. I dette Værk giver han dybsindige Antydninger af en mulig Sammenhæng mellem de forskellige Omraader, hans kritiske Undersøgelser tidligere havde holdt skarpt ude fra hverandre. —

Kant levede hele sit Liv i Østpreussen. Men han fulgte med stor Interesse Alt, hvad der foregik i Verden, baade i den fysiske Verden og i den menneskelige Verden. Rejsebeskrivelser vare hans Yndlingslekture, og fysisk Geografi spillede, som allerede omtalt, en stor Rolle i hans pædagogiske Virksomhed. Han fulgte med Naturvidenskabernes Udvikling, og ikke mindst fulgte han med spændt Opmærksomhed de politiske Begivenheder. Han var begejstret for den nordamerikanske og den franske Revolution, og saa i den almindelige Interesse, med hvilken man rundt om i Europa fulgte disse Begivenheder, et Tegn paa, at Menneskeheden gik frem i moralsk Henseende. Nyt i Naturvidenskab eller Nyt i Politik var i Regelen Genstanden for hans Samtale med hans Bordfæller. Efter Udgivelsen af sine Hovedværker blev Kant en berømt Mand. Hos de Bedste i Tiden vakte han Begejstring for sit Tankearbejde og for sit ideale Blik paa Livet og dets Opgaver. Man valfartede langvejs fra til det afsides Königsberg for at faa ham at se, og Adskillige henvendte sig til ham for at faa Raad i moralske An-

liggender. Han var velset af Frederik den Stores mægtige Minister Zedlitz, der fulgte hans Forelæsninger gennem Kollegiehefter, som sendtes ham fra Königsberg; til ham har Kant dediceret Kritik der reinen Vernunft. Frederik den Store selv brød sig ikke om tysk Literatur og Filosofi; han havde i sine yngre Aar været en ivrig Wolffianer; senere holdt han sig til Bayle og Voltaire. Men Kant var glad ved at leve i Frederiks Tidsalder, under en Fyrste, som paa en Gang førte Regeringen med kraftig Haand og tillod Tænkningen at røre sig frit. Kant ansaa ikke sin Tid for en oplyst Tid, men for en Oplysningens Tid — en Tid, der skrider frem i Oplysning. (Se hans lille Afhandling fra 1784: *Was ist Aufklärung?*).

Men der kom en Tid, da man paa højere Steder kom til at se paa Kant med andre Øjne. Den store Konges Efterfølger Friederich Wilhelm II, en udsvævende Mand og en svag Karakter, der var hengiven til Spiritisme og Mystik og tillige skræmmedes ved den stærke Bevægelse i Frankrig, indførte Præsteregimente og skærpet Censur. Zedlitz blev afskediget; Wöllner, en bigot og borneret Mand, kom i Spidsen for Kirke- og Undervisningsvæsen, og der blev oprettet et af tre Teologer bestaaende Censurkollegium. Man havde særligt sin Opmærksomhed rettet mod Kant, den frie Forskens vigtigste Repræsentant, og søgte endog at udvirke, at det blev forbudt Kant at skrive! Det lykkedes dog ikke. Men Uvejret brød løs, da Kant 1794 udgav sit religionsfilosofiske Skrift *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, i hvilket han fra sit Standpunkt søgte at vise Kristendommens Betydning som historisk Form for etiske Idealer, medens han tog bestemt Afstand fra den ortodoxe Opfattelse. Kant havde været saa forsigtig at lade det teologiske Fakultet i Königsberg spørge, om Skriftets Indhold faldt ind under den teologiske Censur, og da Svaret var negtende, havde han faaet Jenas filosofiske Fakultets Tilladelse til Trykningen [6]). Men det hindrede ikke, at der til ham blev rettet en af Wöllner udvirket kongelig Skrivelse, i hvilken der udtaltes det allerhøjeste Mishag med hans Undersøgelser om Religionen og truedes med videre Ubehageligheder, hvis han fortsatte i samme Retning. Det var en uværdig Behandling, den gamle Tænker

(han var nu i sit 70. Aar) her maatte lide. Han havde altid talt med Ærbødighed om Kristendommen og dens Stifter og kun benyttet Forskningens Ret til at prøve Kristendommens Forhold til den menneskelige Natur og Fornuft. Man ser af Kants Papirer, at han samvittighedsfuldt har overvejet, hvad han nu skulde gøre. Han har skrevet paa en Seddel: »Genkaldelse vilde være nederdrægtig, men Tavshed i et Tilfælde som dette er undersaatlig Pligt«. I sin Svarskrivelse søgte han da frimodigt at vise, at han ikke havde gjort sig skyldig i nogen Forseelse, men erklærede tillige, at han »som Hans Majestæts tro Undersaat« vilde undlade al Forfattervirksomhed i religionsfilosofisk Retning. Der laa heri et Forbehold: Løftet, mente han, gjaldt kun i denne Konges Tid — saalænge han var *denne* Konges Undersaat. Faa Aar efter døde Friederich Wilhelm II, og hans Efterfølger fulgte en mere frisindet Politik. Kant optog nu sin religionsfilosofiske Forfattervirksomhed og offentliggjorde (i Fortalen til *Streit der Facultäten* 1798) Konfliktens Historie. Denne Historie er et oprørende Exempel paa, hvorledes borneret Fanatisme ofte forsøger at stanse det frie aandelige Liv. Heldigvis lader det sig ikke stanse, og det Latterlige forener sig derfor med det Oprørende. De, der forgreb sig paa Kants ærværdige Skikkelse, have faaet Plads i Historien ved Siden af dem, der forgreb sig paa Galilei og tvang ham til at sige, at Jorden staar stille. Aanden staar ligesaalidt stille som Jorden. —

Kants sidste Levetid var en langsom og sørgelig Oplosning af den Tankekraft, der havde virket saa utrætteligt. Erindring og Kombinationsevne faldt bort; Tvangsforestillinger, især Remser og Melodier fra Barndommen trængte sig frem; uhyggelige Drømme om Natten og rastlos Uro om Dagen plagede den gamle Mand. Man har formodet, at han har lidt af en Hjernesygdom. I de gode Mellemrum sad han ved Skrivebordet for at arbejde paa et sidste, afsluttende Værk, af hvilket nogle Brudstykker ere bevarede. Det bærer Affældighedens Præg. Ved Siden af enkelte geniale Glimt er det fuldt af Gentagelser fra tidligere Skrifter. Efter en lang Henvisnen døde Kant den 12. Februar 1804.

2. FILOSOFISK UDVIKLINGSGANG.

Det er sandsynligvis grundet ikke blot paa Filosofiens Historie, men ogsaa paa Erfaring fra sin egen Udvikling, naar Kant et Sted siger, at det første Skridt i Filosofien altid er dogmatisk. Og dog fremtræder Kant ikke i noget af de Skrifter, vi have fra hans Haand, som fuldblods Dogmatiker. Han har fra først af en levende Følelse af det videnskabeligt Ufærdige i den spekulative Filosofis store Systemer, og han ironiserer allerede i en Afhandling fra 1758 over »de Herrer, der ere vante til at bortkaste som Avner alle Tanker, der ikke ere gaaede gennem det Wolffiske eller et andet berømt Systems Tvangsmølle«. Karakteristisk for *den første Periode i hans filosofiske Forfattervirksomhed* (1755—1769) er det, at han er misfornøjet med de foreliggende filosofiske Lærebygninger og søger Midler til at opføre en ny og grundigere, om ikke saa prægtig Bygning. Det er under dette Arbejde, at det gaar op for ham, at der forud for et spekulativt System maa gaa en Undersøgelse af de Begreber, vi operere med, og at der i disse Begreber indeholdes meget store Problemer. Metafysiken bliver derved for ham til en Lære om Erkendelsens Grænser, og han begynder at tale om en Kritik af selve Fornuften. Naar han mange Aar efter (i Fortalen til *Prolegomena* 1783) erklærede, at det var David Hume's Kritik, der *vakte ham af hans dogmatiske Slummer og gav hans Undersøgelser paa den spekulative Filosofis Omraade en helt anden Retning*, maa denne Vækkelse sandsynligvis hensættes til Aarene 1762—63, skønt det er et Vidnesbyrd om Selvstændigheden og Kontinuiteten i Kants filosofiske Tænkning, at det er umuligt at paapege noget Punkt i hans Udvikling, hvor det skulde være aldeles nødvendigt at antage en bestemt Paavirkning fra andre Forfattere for at forstaa den senere Udvikling. — Idet der, hvad Bevisførelsen for den Opfattelse af Kants Udviklingsgang, som fremstilles i det Følgende, henvises til Afhandlingen *Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang* (Det klg. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter. 6. Række), skal der her kun dvæles ved nogle Hovedpunkter.

Den positive og blivende Værdi af de Skrifter af Kant, der ligge forud for 1769, det Aar, i hvilket hans definitive Filosofi efter hans egen Erklæring blev til, beror især paa to Tankerækker.

a) Som allerede korteligt berørt, forsøger Kant i sin »Allg. Naturgesch.« at gennemføre Newtons Fordring om en paaviselig Aarsag (vera causa) til alle Fænomener langt videre, end den store Naturforsker, Kant selv saa op til, havde trot muligt. Derved kom han til sin berømte Hypotese om Solsystemets Oprindelse. Der fremtræder her en Stræben hos Kant, som han aldrig opgav. Endnu i Kritik der reinen Vernunft (i Metodelæren) erklærer han, at de vildeste fysiske Hypoteser ere at foretrække for en Appel til det Overnaturlige. Denne Iver for at bygge videre paa den naturlige Aarsagsrække og undgaa Brud paa den, hang sammen med, at Kants Naturfilosofi og Religionsfilosofi ved Begyndelsen af den første Periode staa i inderlig Berøring med hinanden. Det var, mente han, en falsk Forudsætning, man gik ud fra, naar man antog, at Naturen overladt til sig selv kun vilde frembringe Uorden og Kaos. Ikke ved et Tilfælde, men ifølge sine egne Love frembringer Naturen Orden og Hensigtsmæssighed. Selve den mekaniske Naturorden, der omspænder alle Fænomener, og efter hvis Love de enkelte Elementer samvirke, vidner om en Enhedsgrund for Tilværelsen, om en uendelig Magt, der rører sig i de enkelte Elementer. De enkelte Atomer ere (som Kant udvikler i en interessant Afhandling fra 1756: *Monadologia physica*) Kraftpunkter, ikke smaa udstrakte Dele, og det Faktum, at de samvirke paa lovbestemt Maade, godtgør, at der ikke bestaar nogen oprindelig og absolut Sondring mellem dem. Hvis hvert Element i Verden havde sin egen særskilte Natur, vilde det være et Tilfælde, om de passede saaledes sammen, at der kunde komme et Verdenshele ud af dem. Deres Vexelvirkning vilde være umulig, hvis de ikke alle vare afhængige af en fælles Grund. I denne Enhedsgrund finder paa en Gang den mekaniske Naturorden og Naturens Hensigtsmæssighed sin Forklaring. Langtfra at nære Frygt for Naturforskningens Paavisning af fysiske Aarsager skal

man netop glæde sig ved, at derved det store Urfaktum: Vexelvirkningen, Natursammenhængen træder klarere frem.

I Aarsagssammenhængen som et Grundfaktum finder Kant altsaa her det Grundlag, paa hvilket han teoretisk bygger sin religiøse Opfattelse. Der er et mærkeligt Slægtskab mellem hans Tankegang og Spinozas, skønt han ganske sikkert ikke har kendt denne uden gennem Fremstillinger, der ikke lod den komme til sin Ret. — De gængse Beviser for Guds Tilværelse forkaster han derimod allerede nu, især det »fysikoteologiske«, der af Naturens Hensigtsmæssighed vilde slutte Nødvendigheden af at antage en Indgriben af en udenfor Naturen staaende Magt.

b) Men samtidigt med, at Kant i selve den naturlige Aarsagssammenhæng fandt den »eneste mulige Bevisgrund« for en religiøs Verdensopfattelse, anstillede han Undersøgelser om vor Tænknings Natur. Han fandt denne at bestaa i Sammenlignen og Analyseren. Enhver Dom beror paa en Sammenligning mellem en Egenskab og en Ting: enten passer Egenskaben til Tingen, eller den passer ikke. Vi operere altsaa stadigt efter Identitetens og Modsigelsens Principer; og kunne kun gaa over fra et Begreb til et andet, naar dette kan paavises i sin Identitet med det første Begreb, altsaa naar jeg kan finde det andet Begreb ved Analyse af det første. Filosofien kan ikke som Matematiken begynde med at konstruere og forsaavidt skabe sine Begreber. Den maa finde dem ved Analyse af Erfaring — men hvorledes kan den da begrunde en Overbevisning om, at Analysen er ført tilstrækkeligt vidt, saa der ikke er flere Kendemærker at opdage? Den tidligere Filosofis Ufuldkommenhed udleder Kant netop af, at den opererer med ufærdige Begreber, idet den forhastet var gaaet over fra Analyse til Konstruktion, stolende paa, at man maatte kunne konstruere i Filosofien lige saavel som i Matematiken. To overordentligt betydningsfulde Exempler giver Kant paa saadanne ufærdige eller »tilsnegne« Begreber. Det ene er Begrebet Aand, med hvilket Descartes, Leibniz og Wolff havde opereret i deres spiritualistiske Psykologi. Et afsluttet Begreb om det aandelige Væsen, der kunde gøre det berettiget at tillægge det en selvstændig, fra Materien

sondret Existens, have vi ikke. Vi have et Erfaringsbegreb om sjælelige Fænomener, men Erfaringspsykologien kan ikke sige, om der existerer en Sjælesubstans eller ikke. (Skriftet *Träume eines Geistersehers* er en humoristisk Paavisning af, hvorledes det er let at opbygge et helt spiritualistisk System, naar man blot antager Begrebet om en Sjælesubstans som givet. Swedenborgs Skrifter benyttes som Exempel). Det andet Exempel er Aarsagsbegrebet. Naar Tænkning er Analyse, ere kun saadanne Forhold forstaaelige, hvor det andet Led kan udledes af det første. Men kan man ved at analysere et Fænomen opdage Nødvendigheden af, at et andet Fænomen indtræder? Og det er jo det, Aarsagsbegrebet betegner! Der er ingen Modsigelse i at blive staaende ved det første Fænomen. Men hvorledes kan da Aarsagsbegrebet være et gyldigt Begreb? — Kant er her (først i den mærkelige Afhandling: *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* 1762) ad sin egen Vej, men højst sandsynligt ledet af Humes kritiske Bemærkninger, kommen til Aarsagsproblemet, og han lader det foreløbigt staa som uløseligt. Men der maatte nu i Kants Bevidsthed finde et meget stærkt Sammenstød Sted mellem de to Tankerækker, af hvilke den ene baade i Naturforskningens og Religionens Interesse hævder Aarsagssammenhængen som det store Urfaktum, og den anden hævder, at selve dette Urfaktum er ubegribeligt! Allerede i »Allg. Naturgeschichte« og »Beweisgrund« havde han været ved Aarsagsproblemet, idet han havde sluttet til en Enhedsgrund for Alt, da Vexelvirkningen mellem Elementerne ellers var ubegribelig. Hvad der er sket i Afhandlingen om de negative Størrelser, er en *Omsætning af Problemet fra den objektive eller metafysiske til den subjektive eller erkendelsesteoretiske Form.* Denne Omsætning fremkaldtes naturligt ved den skærpede Overbevisning om, at Analyse maa gaa forud for Konstruktion.

Da Kant nu ved Analyse af et for den reale Erkendelse saa vigtigt Begreb som Aarsagsbegrebet var stødt paa et Problem, han ikke kunde løse, er det intet Under, at hans hele Stemning ved Udgangen af det paa Tankearbejde saa rige Aar 1762—63 (fra hvilket fem betydningsfulde Afhandlinger skrive

sig) var afgjort skeptisk. Med Ironi vender han sig mod »de grundige Filosofer, hvis Tal stadigt forøges«, og beder dem løse ham de simple Spørgsmaal, han er stanset ved. Af denne Stemning udsprang faa Aar efter »Träume eines Geistersehers«. Der er intet Tidsrum i Kants Liv, paa hvilket Udtrykket »Vækkelse af dogmatisk Slummer« passer saa godt som paa dette. Han definerede selv senere Dogmatisme som »den Anmasselse at ville slaa sig igennem blot med ren Erkendelse af Begreber, efter Principer, som Fornuften forlængst har havt i Brug, *uden at undersøge den Maade, hvorpaa, og den Ret, hvormed den er naat til dem«* (Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. p. XXXV). Naar Kant definerede Dogmatisme paa denne Maade, kan han umuligt have ment, at han, da han skrev Afhandlingen om de negative Størrelser og »Träume«, endnu laa i dogmatisk Slummer. I hvert Tilfælde har han saa gjort sig selv Uret. — Der er dog fremragende Kantforskere, der ikke mene, at »Vækkelsen af den dogmatiske Slummer« kan sættes saa tidligt. Overfor dem forsøger den for nævnte Monografi en udførlig Redegørelse, idet den særligt tager Uenigheden mellem Kantforskerne paa dette Punkt til Indtægt for »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«. —

Den anden Periode i Kants Udviklingsgang (1769—1781), den, som ender med hans Hovedværk, optages af Arbejdet paa at finde Mulighed for en Overgang fra Analyse til Konstruktion. Aaret 1769, som han selv har betegnet som et Vendepunkt, har ført ham ind paa de Tanker, der det følgende Aar udvikles i Dissertationen. En Udtalelse i en af Kants Optegnelser angiver klart, hvori Vendepunktet har bestaaet: »*Jeg fandt, at mange af de Sætninger, som vi betragte som objektive, i Virkeligheden ere subjektive, d. v. s. indeholde de Betingelser, under hvilke vi ene kunne indse eller begribe Genstandene*«. Den Opdagelse, han her gjorde, har han selv sammenlignet med Kopernikus'. Ligesom det skyldes vort Standpunkt paa Jorden, at Himlen ses at bevæge sig omkring os, saaledes skyldes det vor Sanseanskuelses Beskaffenhed, at vi opfatte Tingene i Rum og Tid. Hvad Newton kaldte det absolute Rum og den absolute Tid, er kun Skemaer eller Former, som vi konstruere, naar vi lægge

Mærke til den Maade, paa hvilken vi opfatte Tingene. Rummets og Tidens Love ere vor Sanseanskuelses Love. Men derfor maa ogsaa Alt, hvad Erfaringen kan vise os, falde ind under disse Love (ti ellers vilde det ikke kunne anskues), og det forstaas da, hvorledes den anvendte Matematik kan udsige aprioriske Love for Fænomenerne. Men da saaledes Alt, hvad der anskues, opfattes af os efter vor Anskuelsesevnes Former, er det ikke Tingene i sig selv (Noumena), men kun Fænomener, vi opfatte ved Sansningens Hjælp.

Det kopernikanske Princip, at Erkendelsen af Tilværelsen bestemmes ved det erkendende Subjekts Natur og Virkeformer, anvender Kant i Dissertationen kun paa Sanseanskuelsen. Hvad Forstanden angaar, tvivler han ikke endnu, ligesaalidt som tidligere (i »Beweisgrund«), om, at den ved fornøden Udvikling vil kunne naa til at erkende Tingene i sig selv. Men Forstandens Natur undersøges ikke nærmere. Med Rette mente alligevel Kant senere, at hans definitive Filosofi var bleven til med Dissertationen; ti Principet — det, der for Korthcds Skyld kan kaldes det kopernikanske Princip — var opstillet, og det gjaldt nu kun om at anvende det helt igennem. Det var i og for sig intet Under, at Kant krympede sig, inden han indrømmede Umuligheden af enhver videnskabelig Erkendelse af Tingene i sig selv. Den gamle, fra Platon stammende Modsætning mellem Noumena og Phænomena, mellem Tilværelsen, som den er i sig selv og erkendes af Tanken, og Tilværelsen, som den fremtræder for Sansningen, havde han nu tilsyneladende fundet ny Begrundelse for. Og den skarpe Forskel mellem Anskuelse og Forstand syntes ogsaa at tale for, at deres Rækkevidde maa være forskellig.

Dog ses det af Kants Breve, at han kort efter Dissertationens Udgivelse har følt en stor Vanskelighed ved dens Resultater. Hvorledes kunne Forstandsbegreber, som vi danne ved vor Tankes Virksomhed, have Gyldighed for Tingene, der ere aldeles uafhængige af os? Da disse Begreber (som f. Ex. Aarsag, Substans, Mulighed, Virkelighed og Nødvendighed) dannes af os, kunne de dog ikke være blotte Produkter af Tingene; og i hvert Tilfælde, hvis de var blotte Erfaringsprodukter, vilde de

ikke kunne bruges til at opstille Sætninger, der skulde have Gyldighed uden at grunde sig paa Erfaring. Kant er — som det ses af Breve og Optegnelser — ved Behandlingen af dette Problem gaaet saaledes frem, at han har undersøgt de Grundbegreber (Kategorier), vi operere med i vore Forsøg paa at erkende Tilværelsen, og søgt at reducere dem til saa lille et Antal som muligt og tillige at skaffe sig Forvisning om, hvormange de ere. Den lange Tid mellem Dissertationen og »Kritik der reinen Vernunft« er gaaet med til saadanne Forsøg. Det kan ses, at han har prøvet forskellige Sammenstillinger og Inddelinger. Særligt blev hans Opmærksomhed henvendt paa saadanne Begreber, der udtrykke et Forhold. Han blev klar over, at et Forhold kan komme i Stand ikke blot ved Sammenligning, men ogsaa ved Forbindelse. Saaledes forudsætte Begrebene Substans, Aarsag og Vexelvirkning forskellige Forbindelser: Forbindelse af Ting og Egenskab, af Aarsag og Virkning, af to Aarsager. Og idet han nu saaledes fandt, at vi operere med Begreber, der udtrykke vor Stræben efter at forbinde Fænomenerne paa forskellig Maade, i forskellige Former, havde han vundet et Synspunkt, fra hvilket Forstandserkendelsen trods sin Forskel fra Sanseanskuelsen dog viste sig ensartet med denne. Ti naar han i Dissertationen havde søgt at vise, at Rum og Tid ere vore Anskuelsesformer, var det begrundet ved, at de ere Former, under hvilke vor Anskuelsesevne *ordner og sammenfatter* det Givne. De grunde sig paa en »samlende og ordnende Kraft« (*vis animi*, omnes sensationes secundum stabilem et naturæ insitam legem *coordinans*), og de ere selv *schemata coordinandi* (Diss. § 15 D. E.). Ogsaa Forstanden viser sig nu som en forbindende, sammenfattende Evne; vi søge ved den at forbinde Fænomenerne i visse indbyrdes Forhold (f. Ex. som Aarsag og Virkning). *Begrebet Syntese*, der i Dissertationen kun anvendtes om Sanseanskuelsen, viste sig altsaa nu ogsaa at passe paa Forstanden, og nu maatte der sluttes paa lignende Maade som angaaende Tid og Rum: kun naar vi kunne forbinde Fænomenerne paa den Maade, vore Kategorier, der udtrykke vor Forstands Former, angive, kun da kunne vi forstaa! Den syntetiske Enhed er Betingelse for al Forstaaelse saavel som for al Sanseanskuelse.

Ved Hjælp af Kategorierne kunne vi derfor antecipere Erfaringen. Det kopernikanske Princip gennemføres — men Umuligheden af at erkende Noumena, Tingene i sig selv, bliver saa tillige den uundgaaelige Konsekvens.

Det forbindende Princip, som havde været Humes Anstødssten, viste sig nu for Kant som Grundprincipet for al Erkendelse ligefra Sansningen til den højeste Forstandsindsigt. Dette Princips Anvendelighed drager Grænsen mellem hvad der for os er forstaaeligt og uforstaaeligt. Men det var ikke Kant nok gennem Analyse af Grundbegreberne at finde den almindelige Form eller Type for Forstandens Virksomhed. Han vilde have en Garanti for, at *alle* Grundbegreberne vare fundne. Han vilde a priori opstille en fuldstændig Kategoritavle. Dette mente han at kunne naa ved at lægge Læren om Dommene til Grund. Enhver Dom er en Forbindelse af Begreber og forsaavidt en Syntese (saaledes opfatter han nu Dommen, medens han i sine Afhandlinger fra 1762 havde holdt sig til, at Prædikatet i Dommen maa kunne findes ved Analyse af Subjektet). Ligesaa mange Arter af Domme, som der findes, ligesaa mange specielle Arter af Syntese, eller ligesaa mange Kategorier maa der altsaa findes — slutter han. Den tidligere Logiks Lære om Dommene maa han dog omdanne noget, for han kan bruge den. Han finder da fire Klasser af Domme, hver med tre Arter, og han faar saaledes tolv Kategorier ud. Langt mere betydningsfuld end dette Forsøg paa Systematisering er baade i erkendelsesteoretisk og i psykologisk Henseende Kants almindelige Tanke om Syntesen som Bevidsthedsvirksomhedens Grundform. Han havde her fundet et Begreb, der baade førte udover den atomistiske Psykologi, der laa til Grund for Empirismen, og udover den spiritualistiske Psykologi, som de fleste idealistiske Systemer hidtil havde bygget paa. Overfor Empirismen, der vilde betragte Aandens Enhed som et blot Resultat af de mangfoldige Indtryk, hævder han Enhedsvirksomheden som det aandelige Livs Grundpræg, der ikke kan forklares ved ydre Paavirkning alene; overfor Spiritualismen, der vel har Øje for dette Grundpræg, men dogmatisk vil føre det tilbage til en mystisk Substans bag Bevidstheden, hævder han, at længere tilbage end til Grundformen og

Grundloven for det aandelige Liv, saaledes som dette fremtræder i Erfaringen, kan vor Erkendelse ikke føre os. Tillige har han herved ført udover Oplysningstidens Psykologi, der holdt sig til det klart Bevidste og forstandsmæssigt Gennemskuede. Syntesen er Bevidsthedens stadige Forudsætning, men behøver ikke selv at træde frem som Genstand for Bevidstheden. Den kan virke blindt, instinktsmæssigt, som en skjult Kunst i vor inderste Natur. — Kants Erkendelseslære var nu færdig, og han skred til at udarbejde den. Vi gaa da over til at fremstille den, saaledes som den foreligger i hans Hovedværk.

3. ERKENDELSESTEORI (*Kritik der reinen Vernunft*).

Ved Fremstillingen af dette Værks Indhold følge vi ikke selve Værkets Inddeling, men en Orden, der lader de store Linier i den Tankegang, Værket skylder sin Tilblivelse, træde klarere frem. Derved sættes et naturligt System i Stedet for det mere kunstige, Kant selv har fulgt.

a. Subjektiv Deduktion. (Psykologisk Analyse).

Den kritiske Filosofi adskiller sig fra den dogmatiske ved at undersøge selve Erkendelsesevnen og efter denne Undersøgelses Resultat at afgøre, hvilke Opgaver den kan løse, og hvilke der ligge ude over dens Rækkevidde. Men Erkendelsesevnen kende vi kun fra dens Virksomhed i Erfaringen. Det gælder da at undersøge Erfaringen for at se, om denne ikke skulde være sammensat dels af Elementer, der kunde skyldes selve Erkendelsesevnen, dels af Elementer, der skyldes den Maade, paa hvilken den udefra vækkes til Virksomhed. Hvad der skyldes selve Evnen, kalder Kant *Form*; hvad der skyldes Paavirkning udefra, kalder han *Stof*. Intet Sted har Kant metodisk udført den Analyse af Erfaringen, ved hvilken han begrunder Distinktionen mellem Form og Stof, der bærer hele hans Erkendelsesteori. Men ved nøjere Studium af Dissertationen og »Kritik der reinen Vernunft« finder man (som det i

det Enkelte er paavist i Monografien om »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« p. 26—28), at Formerne opdages, naar man lægger Mærke til, hvad der er konstant og universelt i vor Erkendelse, medens Stoffet er det, der kan vexle og variere. Rum og Tid ere Former for vor Anskuelse: ti af hvad Art saa Sansefornemmelserne ere, og hvormeget de end skifte, ere dog Rums- og Tidsformerne, i hvilke deres Indhold fremtræder for os, de samme; et Rum eller en Tid forandres ikke, hvorledes det saa end udfyldes. Abstraherer jeg fra alle Sansekvaliteter, bliver der dog Noget tilbage: Udstrækningen og Rækkefølgen. Fremdeles: hvilke Fænomener vi saa end have givne, forstaa vi dem kun, naar vi kunne forbinde dem som Led i bestemte Forhold, især paa den Maade, Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet angive. Det er ved en Dom, en forbindende Virksomhed, at vi kalde det ene Fænomen større eller mindre end det andet, eller Aarsag eller Virkning i Forhold til det andet. Samme Forbindelsesform (Kvantitet eller Kausalitet) kan anvendes, selv om Indholdet er højst forskelligt. — Fælles for alle Formerne er det, efter hvad vi allerede ovenfor saa, at være Udtryk for en Syntese.

Men Kant vil ikke blot godtgøre, at der er Former, som vor Erkendelse opererer med, men ogsaa afgøre, hvormange og hvilke disse Former ere. Han mener, at da vi her have at gøre med det, der ligger os allernærmest, vor egen Erkendelse, saa maa vi ogsaa kunne komme til en fuldstændig og sikker Indsigt i alle dens Former. Dette er aabenbart en dogmatisk Antagelse. Ti den analytiske Metode, som Kant anvender, kan ikke give nogen Garanti for Fuldstændigheden; der kan aldrig opnaas fuld Sikkerhed for, at man har fundet alle Former. Heller ikke kunne vi være sikre paa, at vi have fundet Grundformerne. Formerne ere de konstante Elementer i Erfaringen: fra Konstansen sluttes til, at det er selve Erkendelsesevnen, der virker. Men det er en Hypotese, og kan aldrig blive Andet. I Fortalen til første Udgave af »Kritik der reinen Vernunft« bemærker Kant, at »den subjektive Deduktion« (d. v. s. Paavisningen af Erkendelsens Former formedelst Analyse) kunde se ud som en Hypotese, da den jo gaar ud paa at finde Aarsag til en given Virk-

ning (nemlig til det Konstante i Erfaringen); han mener dog, at det ikke er saa, og lover ved en anden Lejlighed at godtgøre det. Dette Løfte har han dog ikke holdt. Hans Ønske om et definitivt Resultat har her gjort ham til Dogmatiker. Han kunde ikke finde sig i den eneste Udvej, som her gives: at operere med det ved Analyse fundne Grundlag som med en Hypotese, idet man overlader til fremtidig Undersøgelse at skaffe et endnu bedre Grundlag til Veje. Kant var hildet i den Illusion, at »Fornuftkritik« var Noget, der kunde gøres af én Gang for alle, og saa ikke, at ethvert Forsøg paa kritisk Filosofi maa gaa ud fra Forudsætninger, der til en vis Grad ere dogmatiske, og som det er Opgaven for Fremtidens Fornuftkritik at behandle. — Se vi nu paa det System af Former, Kant opstiller, saa bestaar det af tre Grupper.

α) *Anskuelsesformer*. Rummet er Form for al Anskuelse paa den ydre Erfarings Omraade, Tiden for al Anskuelse paa den indre Erfarings Omraade. De ere *Anskuelses*former (ikke *Forstands*former): ti ved Rum og Tid indesluttes Delene af Helheden, og udgøre Helheden; man kan ikke forestille sig den enkelte Rums- eller Tidsdel uden indenfor det hele Rum eller den hele Tid, og der er kun ét Rum og én Tid. Rum og Tid ere *Former*, fordi enhver enkelt Erfaring forudsætter dem. De ere de nødvendige Forudsætninger, enhver Erfaring maa fyldestgøre. — Som samlende, koordinerende Virksomhed (*Synopsis*, Sammenskuen kalder Kant den) har Anskuelse i Rum og Tid en aktiv Karakter i Forhold til den blotte Sansefornemmelse (Empfindung), der giver os de enkelte Kvaliteter. Men Kant sammenligner den dog især med den højere Grad af Aktivitet, der ligger i Forstandsvirksomheden, og betegner den i Forhold til den som Receptivitet. Den giver endnu ikke egentlig Erkendelse.

β) *Forstandsformer*. Anskuelse uden Begreb er blind (ligesom Begreb uden Anskuelse er tom). I Anskuelsen er en Mangfoldighed umiddelbart forbunden til en Helhed. Men Erkendelse opstaar kun ved, at denne Forbindelse foretages med Bevidsthed, med udtrykkelig Henvendelse af Opmærksomheden, saaledes at denne Opmærksomhedsakt (*Apperception* kalder Kant den)

bliver den fælles Form eller Enhed for det hele Indhold. Bevidsthedens Enhed og Identitet med sig selv er Betingelsen for, at det givne Indhold kan sammenfattes. Skal f. Ex. en Linie erkendes, maa den drages, d. v. s. dens enkelte Dele forbindes paa en bestemt Maade, holdes sammen ved en Aandsvirksomhed, der successivt griber de enkelte Dele, ikke slipper de tidligere, naar den gaar over til de følgende, og tilsidst samler dem til en Helhed. Enheden i denne Operation er Bevidsthedens Enhed, og kun formedelst den bliver Linien til som Objekt for os. Naar jeg ser Vandet fryse til, opfatter jeg to Tilstande, Flydenhed og Fasthed, i et Tidsforhold, men tillige saaledes, at Betingelsen for den andens Indtræden ligger i den første. Kun ved Anvendelsen af Aarsagsbegrebet opfatter jeg Overgangen fra Flyden til Fasthed som en objektiv Begivenhed. — Den Syntese, der foretages i Exempler som disse, henfører Kant til Indbildningskraften, der danner et Mellemled mellem Anskuelse og Forstand. Naar vi blive os de Former bevidst, efter hvilke Indbildningskraften her virker, have vi fundet *Kategorierne*, de specielle Arter af Syntese paa Forstandens Omraade.

Ved Opstillingen af Kategoriernes System gaar Kant, som allerede berørt, ud fra sin Inddeling af Dommene i fire Klasser. Svarende dertil faar han fire Grupper af Kategorier, og svarende til disse igen fire Grupper af Grundsætninger. For at tage et enkelt Exempel: Til de hypotetiske Domme svarer Aarsagsbegrebet. Ti et Aarsagsforhold mellem to Fænomener vil sige, at de forholde sig til hinanden som den betingende Dom til den betingede: *naar* det ene Fænomen er givet, følger uundgaaeligt det andet. Og Aarsagssætningen udsiger saa, at der bestaar et saadant Forhold mellem ethvert Fænomen og et vist bestemt andet Fænomen.

De tolv Kategorier, som det er overflødigt her at opregne, fører Kant iøvrigt selv tilbage til to Afdelinger: de matematiske og de dynamiske Kategorier. *Størrelsesbegrebet* og *Aarsagsbegrebet* kunne i Virkeligheden siges at repræsentere alle Kategorier og at være de to Hovedformer for den Syntese, i hvilken enhver Erkendelse bestaar. — En saadan Reduktion er saa meget mere nødvendig, som den skarpe Forskel mellem

forskellige Klasser af logiske Domme, Kant antog, er aldeles uholdbar[7]), saa at man ikke ved Læren om Dommene kan naa til et System af forskellige Kategorier.

γ) Fornuftideer. Ved Fornuft i videre Betydning forstaar Kant vor Erkendelsesevne i det Hele. Ved *Fornuft i snevrere Betydning* forstaar han vor Erkendelsesevne i dens Tendens til *ubetinget* Gennemførelse af Syntesen. Medens Anskuelsen former Fornemmelsernes Kaos til Sansebilleder i Rum og Tid, og medens Forstanden ordner disse Sansebilleder i saadan Sammenhæng, som Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet angive, indeholder Fornuften i snevrere Betydning Fordringen om en Afslutning af Leddenes Række, om Dannelse af absolute Totaliteter, — altsaa absolut Begyndelse og Grænse for Rum og Tid, absolute Maxima og Minima, absolut Fuldendelse af Aarsagsrækken i en første Aarsag[8]). Det er en Fortsættelse og Fuldendelse af den koordinerende og sammenfattende Virksomhed, som allerede Anskuelsen og Forstanden øve. Det er Syntesen i dens højeste Form. Begreber, der betegne en saadan absolut Afslutning, kalder Kant *Ideer.* Medens Ordet Ide i det 17. og 18. Aarhundredes Literatur var kommet til at betyde det Samme som Forestilling, gaar Kant tilbage til Platons Sprogbrug, hvorefter Ide betegner en Tankegenstand, der paa Grund af sin absolute Karakter ikke kan fremtræde i Erfaringen. »Plato«, siger han, »bemærkede meget vel, at vor Fornuft har en naturlig Trang til at hæve sig til Erkendelser, der gaa langt videre, end at nogen Genstand, Erfaringen kan opvise, nogensinde kan kongruere med dem.«

Ligesom ved Anskuelsesformer og Kategorier søger Kant ogsaa ved Ideerne at godtgøre, at der gives et vist bestemt Antal af dem. Der er — mener han — tre saadanne Ideer: Ideen om Sjælen, Ideen om Verden, Ideen om Gud. Vi søge nemlig en afsluttende Erkendelse af den indre Erfaring, en afsluttende Erkendelse af den ydre Erfaring og en afsluttende Erkendelse af Oprindelsen til Alt, hvad der er. At disse Ideer ikke ere opdigtede, men fremgaa af selve Fornuftens Natur, vil Kant bevise derved, at de svare til de tre Slutningsformer, man plejede at skelne mellem i Logiken (den kategoriske, den hypotetiske

og den disjunktive). Denne Udledning er dog meget tvungen, langt mere tvungen end Kategoriernes Udledning af Dommenes Arter[9]). Den bortfalder allerede derved, at Slutningen ikke kræver nogen anden Tankefunktion end Dommen, Noget, Kant selv tidligere (i en Afhandling fra 1762 »om den falske Spidsfindighed i Slutningsfigurerne«) havde vist. Kants ulykkelige Kærlighed til Systematik har gjort hans Værk mere indviklet, end det behøvede at blive. Men faktisk har han Ret i, at Ideerne om Sjælen, Verden og Gud ere udsprungne af Bevidsthedens uvilkaarlige Trang til Afslutning, til at faa Tankekæden hængt op paa en fast Krog, til at danne et absolut System som Genbillede af den Syntese, der er Tænkningens Grundform.

Ved Analyse af vor Erkendelse, saaledes som den erfaringsmæssigt udvikler sig og virker, mener Kant at have fundet alle Formerne for dens Virken. Men med Paavisningen af Formerne er Paavisningen af Berettigelsen af deres Anvendelse ikke given. Oprindeligt næres der ingen Tvivl om denne Gyldighed. Der er en naturlig Tendens til at tillægge baade Anskuelsesformer, Kategorier og Ideer absolut Virkelighed. Fornuften virker, før den prøver. Den vil have sin Bygning færdig saa snart som muligt, og først bagefter undersøger den, om Grunden ogsaa var lagt tilstrækkeligt dybt og fast. Fornuftens første Skridt er dogmatisk. Naar den er bleven klog af Skade, bliver den skeptisk. Men det tredie Skridt, der forudsætter moden og mandig Dømmekraft, er den kritiske Prøvelse af Fornuftens Evner og Rækkevidde. Hertil er den subjektive Deduktion, der bestaar i psykologisk Analyse, kun Forberedelsen. Den viser, hvilke Former eller Love, vor Erkendelse efter sin Natur følger. Det næste Spørgsmaal, som den objektive Deduktion skal besvare, er det: Hvilke Betingelser og Grænser er hine Formers Brug underlagt? —

Som det allerede i den almindelige Karakteristik af Kant blev fremhævet, er det en Hovedfortjeneste af ham, at han har paavist, hvad man kunde kalde *de tre Stadiers Lov*, en Lov, der gælder ikke blot for Erkendelsens Udvikling, men i analoge Former passer paa det aandelig Livs Udvikling i det Hele. Kant har her angivet et Synspunkt, der spiller en stor Rolle hos føl-

gende Tænkere (Fichte, Hegel, St. Simon, Comte). Det peger hen til, at Udviklingen ikke foregaar i saa lige Linie, som man i Oplysningsperioden var tilbøjelig til at antage.

b. *Objektiv Deduktion.*

Dersom Rum og Tid ere Former, i hvilke vi anskue Alt, vil der i Erfaringen ikke kunne forekomme Fænomener, som ikke ere i Rum og Tid og ikke adlyde Rummets og Tidens Love. Derved bliver anvendt Matematik gyldig; skønt den støtter sig til *ren* (*af Erfaring uafhængig*) *Fornuft*, har den dog *Gyldighed for alle mulige Erfaringer*, fordi den kun formulerer, hvad der følger af Rummets og Tidens almindelige Love. Men paa den anden Side gælde disse Love da ogsaa *kun* for Tingene, saaledes som disse fremtræde for os, for Tingene som *Fænomener* (Erscheinungen). Vi have nemlig ikke Ret til at gøre Betingelserne for vor Opfattelse til Betingelserne for selve Tingenes Væsen og Bestaaen, og vi have ikke heller Ret til at betragte vore Anskuelsesformer som de eneste mulige. Kun fra et Menneskes Standpunkt kunne vi tale om Rum og Tid. De matematiske Love ere rene Fornuftlove, der gælde for al den Erfaring, Mennesker kunne gøre, — og kun med den og de Fænomener, den kan vise os, har vor Erkendelse at gøre.

Paa lignende Maade forholder det sig med Kategorierne: da de ere vor Forstands Former, maa Alt, hvad vi skulle kunne forstaa, falde ind under dem, opfylde de Betingelser, de stille. Til Erfaring hører ikke blot, at Noget anskues (i Rum eller Tid eller begge Dele), men ogsaa, at de forskellige Fænomener, som anskues, forbindes paa en bestemt Maade. Erfaring i streng Forstand kræver ikke blot anvendt Matematik, men ogsaa anvendt Logik. Alle Fænomener maa, dersom vi skulle forstaa dem, falde ind under Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet. Størrelsesbegrebet udelukker Huller og Spring (non datur hiatus, non datur saltus): enhver Forøgelse eller Formindskelse i Udstrækning eller i Grad maa ske kontinuerligt. Aarsagsbegrebet udelukker Tilfældighed og absolut Nødvendighed (non datur casus, non datur fatum): ethvert Fænomen maa, hvis Aarsags-

sætningen skal gælde, staa i Betingethedsforhold til et andet Fænomen, dette igen til et tredie, og saa fremdeles. Alle de forskellige Grundsætninger, der svare til Kategorierne, kunne, som Kant et enkelt Sted[10]) antyder (desværre uden at udvikle denne Tanke nærmere), reduceres til en eneste: *Kontinuitetens Grundsætning.* Aarsagssætningen er kun en enkelt Form for denne almindelige Grundsætning, der fordrer en kontinuerlig Sammenhæng. At denne Fordrings Opfyldelse er en Betingelse for Erfaring, viser Kant paa følgende Maade. Dersom der skal være Forskel mellem *Erfaring* og Indbildning, maa der til Erfaring kræves en lovbestemt Rækkefølge af Fænomenerne, saaledes at jeg ikke (som jeg kan i mine Indbildninger, Drømme og Fantasier) vilkaarligt kan bytte Leddene om, og saaledes, at der intet Brud paa Kontinuiteten bliver (medens jeg i Drømmens Verden kan gøre saa store Spring, det skal være). Kontinuitetens Lov (der jo omfatter Loven om Udstrækningens og Gradernes Kontinuitet saavel som Loven om, at alle Fænomener staa i Aarsagsforhold) er gyldig for alle Fænomener, fordi den formulerer Betingelserne for, at vi idethele kunne have virkelig Erfaring (som forskellig fra Indbildning). Det er Erfaringens Mulighed, vi formulere i Grundsætninger, der saa a priori gælde for alle mulige Erfaringer. — Medens Wolff forgæves forsøgte at udlede Aarsagssætningen af Modsigelsens Grundsætning, altsaa at give et rent logisk Bevis for den, har Kant her forsøgt at give et erkendelsesteoretisk (eller som han kalder det med et barbarisk Skoleudtryk: transscendentalt) Bevis for den, ved at paavise dens Gyldighed som Betingelse for, at der kan gøres Erfaringer. — Men med Begrundelsen følger ogsaa her (ligesom ved Rum og Tid) Begrænsningen. *Kun* som Betingelse for Erfaring har Kontinuitetsloven (derunder indbefattet Aarsagsloven) Gyldighed. Ligesom Geometrien vilde være subjektivt Hjernespind, dersom Rummet ikke var en Betingelse for al ydre Erfaring, saaledes vilde Aarsagsloven, idethele Kontinuitetsloven, kun være en rent subjektiv Maxime, dersom den ikke angav Betingelsen for virkelig Erfaring. Vore Grundsætninger antecipere Erfaringens Form — men gælde ikke udover Erfaringens Omraade, gælde ikke for Noget, som ikke kan træde frem i Er-

faringen. Erfaring er, som Kant udtrykker sig, en empirisk Syntese, der giver al anden Syntese Realitet. Vi erkende kun Fænomener (Erscheinungen), ikke Tingene som de ere i sig selv, men kun saaledes som de opfattes gennem vore Forstandsformer, hvilke (ligesom Anskuelsesformerne) kun have Betydning fra et menneskeligt Standpunkt.

For Ideernes Vedkommende er en objektiv Deduktion (et »transscendentalt« Bevis) ikke mulig. Ti da de betegne et Ubetinget, men Alt, hvad der kan fremtræde i Erfaringen, er betinget og begrænset, saa mangler her det Grundlag for en Bevisførelse, som vi ved Anskuelsesformer og Kategorier havde i Erfaringens Mulighed. Ideerne have deres subjektive Udspring i Fornuftens Trang til Enhed, men intet i Erfaring givet Objekt kan være kongruent med dem. En absolut Totalitet, saaledes som Fornuftideerne under forskellige Former fordre den, kan Erfaringen ikke opvise. Vi kunne blive ved at skride frem i Rum, i Tid og i Gradernes og Betingelsernes Rækker — men om absolut Afslutning er mulig, kan ikke godtgøres. — Paa Ideerne kan der derfor ikke bygges Videnskab, saaledes som paa Anskuelsesformerne og Kategorierne.

Det er et Spørgsmaal, om der er den skarpe Forskel mellem de tre Klasser af Former, som Kant antager. Ogsaa Kontinuitet, Kausalitet, Tid og Rum have i den Skikkelse, i hvilken Kant opstiller dem, en ideal Fuldkommenhed, med hvilken ingen Erfaring er kongruent. Kontinuiteten er en Ide, til hvilken der i Erfaringen kun findes Tilnærmelser. Hvad Kant kalder Former, er i Virkeligheden Abstraktioner og Idealer, vi i Følge vor Erkendelses Natur opstille og bruge som Maalestokke og Regler for vor Forsken. Grundsætningerne blive derfor Hypoteser, ikke beviste Sandheder. Erfaring i den strenge Betydning, i hvilken Kant tager dette Ord i sit »transscendentale« Bevis, er selv et Ideal, og Hume, hvis Tvivl om Aarsagssætningen Kant vilde overvinde, negtede jo netop, at der gaves Erfaring i den Betydning, i hvilken Kant tager Ordet. Kant har altsaa ikke løst Humes Problem (som vel heller ikke kan løses); men hans Fortjeneste er at have fremdraget en Side ved Problemet, eller rettere ved vor Erkendelse, som Hume havde ladet

ligge, og derved har han bragt Erkendelsesteorien et mægtigt Stykke fremad. Det var hans Begejstring over det kopernikanske Princip, der førte ham til at tillægge sin Tankegang større Beviskraft, end den havde. I Stedet for at stanse ved Formernes Betydning som Typer, Forbilleder og Antecipationer, vilde han føre et tvingende Bevis for deres reale Anvendelighed, og dette er ikke lykkedes ham. (Smlgn. nærmere herom: »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« p. 31—33).

c. Fænomenerne og Tingen i sig selv.

Kants Resultat af Undersøgelsen af den rene Fornuft var, at vor Tænkning vel raader over Former og Principer, der ikke udspringe af Erfaring, men at disse dog ikke have nogen gyldig Anvendelse ude over Erfaringens Omraade. Deres Oprindelse er ikke empirisk, men der kan kun gøres en empirisk Brug af dem. Og da vi kun have Erfaring formedelst Anvendelse af vore Anskuelsesformer og Kategorier, er Alt, hvad vi erkende, kun Fænomener, ikke Ting i sig selv. Men saa opstaar da naturligt de Spørgsmaal: hvad er da denne »Ding an sich«, dette »Noumenon«, dette »Intelligible«, denne »transscendentale Genstand« (under disse forskellige Navne forekommer Tingen i sig selv hos Kant)? — og med hvilken Ret antages det i det Hele, at der gives noget Saadant?

Idet vi stille disse Spørgsmaal, maa vi mærke os, at Problemet om Tingen i sig selv, der under den første Diskussion om Kants Filosofi kom saa stærkt i Forgrunden, ikke egentligt var Kants Hovedproblem. Hans Opgave var en Undersøgelse af, hvilken Evne vi besidde til Erkendelse uden at bygge paa blotte Iagttagelser. Og han fandt, at det af Betingelserne for denne Erkendelse fulgte, at den kun kunde angaa Fænomener. Hans Problem var Fornuftens Forhold til Erfaringen, ikke Erkendelsesindholdets første Oprindelse. Alligevel var det naturligt, at dette Problem og de Konsekvenser, der med Hensyn til det syntes at følge af Kants Filosofi, maatte tiltrække sig særlig Opmærksomhed.

Paa Spørgsmaalet om, *hvad* Tingen i sig selv er, svarer

Kant, at han ikke véd det, og at han heller ikke behøver at vide det, da den aldrig kan træffes i Erfaringen; Alt, hvad der bliver Genstand for Erfaring, er Fænomen. Vi vide end ikke, om Tingen i sig selv ligger i os selv eller udenfor os. Begrebet Noumen eller Ting i sig er blot et Grænsebegreb, et rent negativt Begreb, til hvilket vi komme ved Undersøgelse af vor Erkendelses Betingelser, der tillige ere dens Grænser. Men det skinner dog igennem Kants Udtryksmaade paa forskellige Steder, at han er tilbøjelig til at tænke sig det Uerkendelige i idealistisk Form, maaske nærmest som Leibniz' Monadeverden (hvorved det ogsaa er af Interesse, at Leibniz selv undertiden kaldte Monadeverdenen den intelligible Verden i Modsætning til Sanseverdenen). Kant bestred vel bestemt den videnskabelige Berettigelse af den Brug, Leibniz havde gjort af Analogien til at konstruere sin metafysiske Idealisme; men i Baggrunden af hans Bevidsthed synes dog denne Anskuelse at have holdt sig[11]. Og som det senere vil vise sig, tillægger han Analogien praktisk Berettigelse, naar han skal vise Muligheden af en Tro dér, hvor Viden ikke er mulig. Det er kun saalænge han udtaler sig fra et rent teoretisk Synspunkt, at han erklærer Ding an sich for et rent negativt Begreb.

Om Existensen af Ting i sig selv har Kant aldrig tvivlet. Han antager med den sædvanlige Opfattelse en absolut Virkelighed, og hans Kritik gaar kun ud paa at begrunde og begrænse den Erkendelse, vi kunne have af dem. Men i Løbet af sine Undersøgelser kommer han (dog stadigt i Forbigaaende) til at angive *Grunde for Antagelsen* af, at der existerer Andet og Mere end Fænomener. Der fremtræder hos Kant tre saadanne Grunde. — For det Første vilde det være en urimelig og uberettiget Antagelse, at *vor* Erkendelsesmaade (i Tid og Rum og efter Forstandens Kategorier) skulde være den eneste mulige. Vi vilde derved, saaledes omtrent er Kants Mening, gøre os skyldige i den samme Fejl, som man før Kopernikus begik ved at antage Jordens Standpunkt for det absolute Standpunkt. Begrebet Ting i sig selv markerer altsaa, at al vor Erkendelse er betinget ved vor Natur, — at denne vor Natur er et medvirkende Element ved den Maade, paa hvilken Erfaringsobjek-

terne fremtræde for os. — For det Andet: Kun hvad Formen angaar, har Erkendelsen sin Grund i vor Natur; Stoffet, Indholdet er os givet (i Fornemmelserne); overfor det forholde vi os receptivt. Men det maa jo dog have en Aarsag! I et Svar til en af sine Kritikere siger Kant: »Genstandene, som Ting i sig selv, *give* Stoffet til empiriske Anskuelser; de indeholde den Grund, ved hvilken Sansningen bestemmes til at virke paa sin ejendommelige Maade«[12]. — Den tredie Grund finder Kant, som vi senere skulle se, i de Modsigelser, Fornuften hilder sig i ved at gaa udover Erfaringens Grænser, Modsigelser, der efter hans Mening kun kunne løses ved Hjælp af Distinktionen mellem Fænomen og Ting i sig selv.

Den Vanskelighed, Kants første Kritikere fandt i hans Antagelse af Ting i sig selv, hang sammen med den anden Grund. Den første og den tredie indlod man sig ikke nærmere paa. I sit Skrift *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787) søgte JACOBI at vise, at Kant konsekvent maatte negte al Existens udenfor vore Forestillinger, altsaa hylde en ren Idealisme [ɔ: Subjektivisme]. Antagelsen af en Ting i sig selv som Aarsag til vore Fornemmelser strider mod Kants Lære om Aarsagsbegrebet som Udtryk for en Forstandsform, hvis Anvendelse kun er gyldig *indenfor* Erfaringens Omraade. En lignende Indvending gjorde nogle Aar senere G. E. SCHULZE i sin anonyme Bog *Ænesidemus* (1792). Denne Indvending vil man fra Kants Standpunkt ikke kunne gendrive[13]. Den støtter sig til Kants egen betydningsfulde Grundtanke, at Erkendelsens Begrænsning og dens Begrundelse hænge nøje sammen.

Konsekvent vilde Kant have været, naar han blot havde hævdet, at Erkendelsens Stof ikke kan udledes af dens Form, de varierende og specielle Elementer ikke af de konstante og almindelige Rammer. Erfaringens Mulighed hører op, naar der ingen Fornemmelser opstaa. Men hvorledes Fornemmelser opstaa, er et Spørgsmaal, den kritiske Filosofi (Erkendelsesteorien) ikke har Noget at gøre med. Hume havde klart set dette, naar han (Treatise I, 3, 5) erklærede Fornemmelsens første Udspring for uforklarligt og tilføjede: »Og dette Spørgsmaal har heller ingen Betydning for den Opgave, vi her have sat os.« Kant

var med Hensyn til dette Spørgsmaal stillet ganske paa samme Maade som Hume.

Ved nærmere Undersøgelse vil det (som paavist i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«, p. 33—35) vise sig, at Kant i Ding an sich ikke blot ser Aarsagen til Erkendelsens Stof, men ogsaa til de bestemte Former, i hvilke vi opfatte og ordne det. Det er jo ogsaa klart, at Spørgsmaalet om Oprindelsen ligesaavel maa stilles med Hensyn til Formen som med Hensyn til Stoffet. Særligt hvad Rumsopfattelsen angaar, findes der hos Kant mangfoldige Antydninger af, at Grunden til, at vi opfatte Tingene netop paa denne bestemte Maade (i tre Dimensioner o. s. v.), maa ligge i Ding an sich[14]). Men han henfører idethele »alt Omfang og *Sammenhæng*« i vore Iagttagelser til »den transscendentale Genstand« (Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. p. 494; smlgn. ogsaa p. 653 f.; 660 f.) — Ikke blot i vor Erkendelses Stof, men ogsaa i dens Former have vi da en Virkning af Ding an sich. Og då Formerne kun ville kunne holde sig, saalænge Ding an sich virker paa konstant Maade, er det klart, at den Erkendelse, vi kunne bygge paa de blotte Former, kun kan blive hypotetisk, — medens den paa den anden Side bliver mere end blot fænomenal, da den lærer os, hvorledes Ding an sich virker. Saasnart dette Punkt drages frem og udfoldes i alle sine Konsekvenser, ændres altsaa Kants hele System. Baade Apriorismen og Fænomenalismen begrænses, og Inkonsekvensen falder bort. Ti alle disse tre Sider ved Kants Filosofi hænge sammen med hans absolute Distinktion mellem Stof og Form, en Distinktion, der allerede rent psykologisk frembyder store Betænkeligheder.

Det er dog — selv naar Ding an sich betragtes som Aarsag baade til Form og Stof i vor Erkendelse — meget Lidet, der kan vides om den: »Gar nichts bestimmtes«, siger Kant (Prolegomena § 32 og 57). Den staar som et stort X, der ikke videnskabeligt kan bestemmes. Og dog er det en Bestemmelse af det, der er forsøgt i alle Religioner og i alle spekulative Systemer. Kant har her den store Fortjeneste, at han har bestemt *de religiøse og metafysiske Spekulationers filosofiske Sted.* Striden mellem positiv og naturlig Religion, mellem Spiritualisme

og Materialisme, mellem Enhedslære og Flerhedslære o. s. v. angaar netop dette X. Paa saa klar en Maade var Grænsen mellem Videnskab og Spekulation endnu ikke afstukket.

d. Kritik af den spekulative Filosofi.

For Ideernes Vedkommende viste en objektiv Deduktion sig umulig. Alligevel har man forsøgt at lægge Ideerne om Sjælen, om Verden og om Gud til Grund for Videnskaber, der hævede sig højt over Erfaringen. Det Resultat, Kant var naat til ved den almindelige Prøvelse af Ideernes Erkendelsesværdi, finder han bekræftet ved en speciel Kritik af disse formentlige Videnskaber, — af den spekulative Psykologi, den spekulative Kosmologi og den spekulative Teologi.

α. Kritik af den spekulative Psykologi. — Det beror paa Fejlslutning, naar man har trot at kunne opstille en Lære om Sjælen som et fra Legemet sondret Væsen. Man slutter fra den Enhed, som er den almindelige Form for Bevidsthedens Virksomhed, til Antagelsen af en usammensat Substans bag Bevidstheden. Fra Syntesen slutter man til Substansen. Men det er uberettiget. Den blotte Virksomhedsform udsiger Intet om Beskaffenheden af det Væsen, der ligger til Grund. Bevidstheden er ikke noget Enkelt, ikke en enkelt Forestilling, men en for alle Forestillinger fælles Form. Psykologien er en ren Erfaringsvidenskab, der ikke kan lære os Noget om et Væsen eller om Egenskaber (f. Ex. Enkelthed), der ikke selv træde frem i Erfaringen. Derfor er det (som Kant især udvikler i første Udgave af Kritik der reinen Vernunft) ogsaa uberettiget at gøre Forskellen mellem materielle og aandelige Fænomener til en Forskel mellem to Slags Substanser eller Væsener; det vilde være at forvexle en Forskel i vor Opfattelsesmaade med en Forskel i selve Tingene. Det, der ligger til Grund for de ydre Fænomener, kunde jo være det Samme som det, der ligger til Grund for de indre Fænomener! Derved vilde Dualismen falde bort, og med den alle de Vanskeligheder, man har fundet ved Vexelvirkningen mellem Sjæl og Legeme[15]).

β. Kritik af den spekulative Kosmologi. — Begrebet om

Verden eller Naturen som Helhed forudsætter, at Størrelsesbegrebet og Aarsagsbegrebet udstrækkes udover Erfaringen, der stedse kun viser os begrænsede Rum og Tider og uafsluttede Aarsagsrækker. Derved opstaar en Række Modsigelser (Antinomier), idet indbyrdes modstridende Sætninger kunne bevises: et Tegn paa, at vi have vovet os udover vor Erkendelses Grænser! — Kant opstiller fire saadanne Antinomier (svarende til de fire Klasser af Kategorier og af logiske Domme); men de kunne reduceres til tre, af hvilke de to første angaa Størrelsesbegrebet. anvendt paa Rum, Tid og Materie, den tredie Aarsagsbegrebet.

1) *Tesis*: Verden maa have en Begyndelse i Tiden og Grænser i Rummet; ti en uendelig Række kan ikke tænkes som given. *Antitesis:* Verden kan ingen Begyndelse og ingen Grænser have, ti ellers maatte der forud for dens Begyndelse gaa en tom Tid og udenfor den være et tomt Rum, og hverken Begyndelsen eller Grænsen vilde da være begribelige, da det ene Tidspunkt eller det ene Sted ikke er forskelligt fra det andet i den tomme Tid og det tomme Rum.

2) *Tesis:* Ved Deling af Materien maa man tilsidst komme til noget absolut Enkelt og Udeleligt (Atomer eller Monader). *Antitesis:* Alt hvad vi kunne opfatte og forestille, er deleligt, og det absolut Enkelte og Udelelige er en Ide, der aldrig kan belægges med Erfaring.

3) *Tesis*: Ved at gaa tilbage fra Virkning til Aarsag maa man tilsidst komme til en Aarsag, der ikke igen er Virkning: ti ellers vilde man jo aldrig have fundet den fuldstændige Aarsag til Noget! Der maa da være en absolut Aarsag ved Verdensbegivenhedernes Begyndelse, og maaske ogsaa andre absolute Aarsager indenfor Verdensløbet (nemlig hos Væsener med »fri« Villie). *Antitesis:* En absolut første Aarsag er ubegribelig, da ingen Lov forbinder den med dens Virkning. Der maa jo dog være Noget, som gør, at den absolute Aarsag begynder at virke netop i dette bestemte Øjeblik! —

Med Hensyn til alle tre Spørgsmaal ende vi altsaa efter Kant med problematiske Domme. Der er et Misforhold mellem vore Ideer og Erfaringen: er det hine, der ere for store for

denne, eller denne, der er for lille for hine? Erfaringen kunne vi ikke give Skylden, da det netop er Erfaringens Mulighed, der gør det muligt at drage Grænsen mellem Kategori og Ide. Skylden maa altsaa ligge i Ideerne eller i den Maade, paa hvilken vi anvende dem. — Det er efter Kant to forskellige Interesser, der lægge sig for Dagen i Teserne og i Antiteserne. Teserne udtrykke, mener han, Dogmatismens spekulative Standpunkt, og de tilfredsstille tillige den praktiske Interesse for Afslutning af Tankerækkerne, ligesom de ere populært forstaaelige. Antiteserne derimod tiltale Empirismen og den rent videnskabelige Interesse, hvorimod de indeholde betænkelige praktiske Konsekvenser.

Overfor de to første Antinomier stiller Kant sig anderledes end overfor den tredie. Hist ere — mener han — baade Teser og Antiteser falske: Verden er hverken endelig eller uendelig, Materien hverken absolut delelig eller absolut udelelig! Problemerne falde her helt bort, naar vi skelne mellem vor Opfattelse og Ding an sich. Vor Opfattelse er en successiv Syntese, der gaar fra Led til Led; her er stadig Fortsættelse mulig og Afslutning umulig; enhver Grænse kan overskrides af Tanken. Men hvad der saaledes gælder for vor Opfattelse — at der stedse stiller sig nye Opgaver for den —, det have vi ikke Lov at overføre paa Tingene i sig selv. Ideen om Verden som Helhed har for os kun den Betydning stedse at føre vor Forsken videre og hindre os i forhastet Afslutning. — Det ses let, at skønt Kant mener at forkaste baade Antiteser og Teser, giver han i Virkeligheden Antiteserne Ret, som han jo ogsaa selv har erklæret dem for udsprungne af den egentligt videnskabelige Interesse. Hvad Antiteserne hævde, er jo nemlig Uendelighed i Betydning af stadig Mulighed for Fortsættelse, ikke given, afsluttet Uendelighed, der er en Modsigelse [16]). — Hvad den tredie Antinomi angaar, mener Kant, at baade Tesis og Antitesis kunne være rigtige, naar hin forstaas om Ding an sich, denne om Fænomenerne. I Erfaringen fortsættes Aarsagsrækken stadigt, og ingen Undtagelser finde Sted: hvis et Fænomen undtoges fra Aarsagsloven, vilde det jo ikke kunne skelnes fra en Illusion! Men denne stadige Betingethed gælder ikke for Tingen i sig selv.

Mennesket er som Erfaringsvæsen, efter sin fænomenale eller empiriske Karakter, Aarsagsloven underlagt; men som Ding an sich, som homo noumenon, efter sin intelligible Karakter kan det betragtes som frit. Den intelligible Karakter fremtræder ikke som Fænomen, men kan betragtes som Aarsagen til hele den Række af Handlinger. i hvilken den empiriske Karakter udfolder sig. — Kant vil hermed ikke godtgøre den frie Villies Realitet, men blot godtgøre, at hvis vi af praktiske Grunde tro paa Villiens Frihed, vil en saadan Tro være forenelig med den empiriske Karakters Lovbundethed. Det er dog ikke lykkedes ham. Ti hvorledes kan den intelligible Karakter være Aarsag til den empiriske, naar Tidsforholdet ikke skal finde Anvendelse paa den? Og naar den empiriske Karakter ses som Virkning af den intelligible, saa udelukkes jo dermed en empirisk (fænomenal) Forklaring af Karakterens Opstaaen. Endeligt er selve den intelligible Karakter ikke »frit« valgt; altsaa bliver Kants mærkelige Lære ikke en »Frihedslære«, men en Karakterfatalisme: den intelligible Karakter er uforanderlig — og den bestemmer hele Rækken af Menneskets Handlinger!

γ. Kritik af den spekulative Teologi. — I Gudsideen finder Kant et Udtryk for Fornuftens Trang til fuldstændig Afslutning. En saadan Afslutning vilde være mulig, dersom Tanken kunde begrunde Antagelsen af et i sig selv nødvendigt Væsen som Ophav til Alt, hvad der har Realitet. Det er altsaa et Erkendelsesideal, der her gør sig gældende, og at det ligger i den menneskelige Fornufts Natur at have et saadant Ideal, finder Kant bekræftet ved, at man i Videnskaben stedse arbejder paa at føre alle Kræfter i Naturen tilbage til en enkelt Grundkraft, og ved. at der i Folkereligionerne gør sig en stadig Tendens til Monoteisme gældende. Dette Erkendelsesideal har sin store Betydning. Men en anden Sag er det, om det er berettiget at gøre det til et objektivt Væsen (at hypostasere og realisere det), ja endog gøre det til et personligt Væsen (at personificere det).

1) Det egentlige Bevis for Guds Tilværelse, det Bevis, hvis Gyldighed forudsættes i alle andre Beviser, man har forsøgt, vilde være det *ontologiske*, som udleder Guds Existens af selve det Begreb, vi kunne danne os om ham. Kun det vilde føre til

en fuldstændig Afslutning af Tænkningen ved at føre til et Begreb, hvis Genstand maatte existere, naar man idethele tænker den. Vi vilde da ende i Tanken om Noget, der har sin Grund i sig selv. — Men et saadant Bevis kan ikke føres. Af Begrebet om en Ting kan Tingens Existens aldrig sluttes. Begrebet kan være aldeles nøjagtigt og fuldstændigt, og dog vil det være et Spørgsmaal for sig, om det saaledes begrebsmæssigt Tænkte existerer. Existens er nemlig ikke en Egenskab som andre Egenskaber: Existens betyder blot, at Tingen, saaledes som vi tænke den i dens Begreb (med alle dens Egenskaber), nu ogsaa virkeligt existerer. Antagelsen af Existens betyder Positionen af det i Begrebet Tænkte og føjer intet nyt Indhold til. 100 virkelige Dalere indeholde, hvad Begrebet angaar, ikke Mere end 100 mulige Dalere. Der er aldeles ingen Modsigelse i at tænke Noget efter dets hele Begreb og dog tænke, at det ikke existerer. — Om Existens overbevise vi os ved, at Tingen hører ind i vor Erfarings hele Sammenhæng, — at der er en lovmæssig Forbindelse mellem den og andre Ting. Udenfor Erfaringssammenhængen kunne vi ikke føre noget Bevis for Existens. Frihed for Selvmodsigelse er ikke nok til at tillægge et Begrebs Genstand Existens.

2) Medens det ontologiske Bevis gaar ud fra Tanken og søger at naa fra den til Existensen uden at benytte Erfaring, gaa de andre Beviser ud fra Erfaringen. Det *kosmologiske* Bevis slutter fra, at der existerer Noget (f. Ex. jeg selv), til en absolut nødvendig Aarsag til dette. — Dette Bevis anvender Aarsagssætningen udover al mulig Erfaring, og det antager tillige en Afslutning af Aarsagsrækken i et absolut nødvendigt Væsen, et Væsen, der har sin Grund i sig selv. Aarsagssætningen i sig selv fører kun fra Led til Led i stadigt fortsat Betingethedsforhold, altsaa stedse kun til endelige Aarsager, som stedse igen maa betragtes som Virkninger, altsaa kun ere betinget nødvendige; ved at antage et absolut nødvendigt Væsen forudsætter det kosmologiske Bevis Gyldigheden af det ontologiske Bevis, idet det forudsætter, at der kan gives et Væsen, som har sin Grund i sig selv, d. v. s. hvis Existens kan udledes af dets Begreb. En saadan Afslutning er os umulig: vi kunne ikke, selv

om vi tænke os Guddommen paa den mest ophøjede Maade, undlade at spørge, hvorfra den er. Der ligger her en sand Afgrund for den menneskelige Fornuft — en Afgrund, som kun paa illusorisk Maade kan tænkes udfyldt.

3) Medens det kosmologiske Bevis gaar udfra den almindelige Erfaring, at Noget existerer, gaar det *fysikoteologiske* Bevis udfra den Orden og Hensigtsmæssighed, Naturen frembyder. — Men hvoraf vides, at denne Orden og Hensigtsmæssighed er en Tilfældighed, — at den ikke følger af de Naturlove, efter hvilke Elementer og Kræfter virke? (Smlgn. den Kritik af den fysikoteologiske Tankegang, Kant allerede havde givet i sine Ungdomsskrifter). Og selv om man ser bort herfra, fører Beviset kun til at antage en Ordner og Bygmester, som har sit Stof givet, ikke til at antage en Skaber. Vil man naa til Antagelsen af et absolut Væsen, maa man benytte den kosmologiske og den ontologiske Tankegang, der allerede er prøvet.

Hverken ad den rene Tænknings eller ad Erfaringens Vej kan der altsaa føres et Bevis for et absolut Væsens Existens, og det tidligere vundne Resultat, at der paa Ideerne ikke kan grundes videnskabelig Erkendelse, har saaledes faaet sin Bekræftelse for alle tre Ideers Vedkommende. Men derved tabe Ideerne ikke deres Betydning. Ligesom de ere udsprungne af selve vor Aands Struktur, saaledes virke de som Idealer og Principer for vor Forsken, skønt de ikke kunne bruges til Erkendelse af reale Existenser. Ideen om en absolut Totalitet fører os til at fordre og søge stedse større Enhed og Sammenhæng i vor Erkendelse, holder os fra at standse for tidligt. Det bliver en ledende Tanke for os, at Alt i Verden staar i indbyrdes, lovmæssig Forbindelse, *som om* det var udsprunget af en Enhedsgrund. En analog Betydning har Ideen om Sjælen for Forskningen paa den indre Erfarings, og Ideen om Verden paa den ydre Erfarings Omraade. Ideerne have regulativ, ikke konstitutiv Betydning. De lede og regulere vor Fremskriden indenfor Erfaringens Omraade — men ved at overskride (transscendere) dette tabe de deres Betydning, ligesaa vel som Kategorierne. En »transscendental« Erkendelse kan der efter Kant gives; den bestaar i Erkendelsen af de Forudsætninger og Principer, paa hvilke vor

Erfaringserkendelse hviler; men en transscendent Erkendelse, en Erkendelse, der overskrider Erfaringens Omraade, kan der ikke gives. (Dog bruger Kant undertiden Ordet »transscendental« i samme Betydning som »transscendent«). — Men skulde vi — bemærker Kant — ad en anden Vej end den videnskabelige Erkendelse naa til Overbevisningen om Guds Existens, saa bliver Ideen om et absolut Væsen af meget stor Betydning, idet den hjælper os til at holde alle sanselige og antropomorfistiske Forestillinger borte fra Tanken om Guddommen.

Resultatet af den hele Kritik af den spekulative Filosofi er, at denne vilde bygge et Taarn, der kunde naa til Himlen, men at der viser sig kun at være Materiale til at bygge et Hus. Ved høje Taarne og højt flyvende Metafysikere er der — siger Kant — gerne megen Vind; det er ikke Noget for mig; min Plads er Erfaringens frugtbare Lavland! — Kants spekulative Efterfølgere syntes ligesom HENRIK IBSENS Bygmester Solness, at det at bygge Huse til Boliger for Mennesker var for ringe en Ting, og gave sig derfor ligesom han til at bygge Luftkasteller. For Kant var det ikke nogen ringe Gerning at arbejde i »Erfaringens frugtbare Lavland«, naar man blot arbejdede med stor Horizont. Og det udtrykker han i sin Lære om Ideerne, der indskærper, at det Højeste er en aldrig hvilende Stræben, der trøstig føjer Sten til Sten, selv om den véd, at der stedse vedbliver at være højt til Himlen. Den af Lessing udtalte Tanke om den evige Stræben som Menneskets sande Kaar har Kant givet et fast og dybt Grundlag i sin Lære om den menneskelige Aands Grundform, Virkemaade og Grænser. Men denne Tanke har for Kant ikke blot teoretisk Betydning. Den faar sin fulde og egentlige Betydning paa det praktiske Omraade, saaledes som det vil vise sig ved Betragtningen af Kants Etik.

e. *Naturfilosofi.*

Se vi tilbage paa Kants Erkendelsesteori, er det klart, at den, saaledes som den formede sig i »Kritik der reinen Vernunft«, fik en mere konstruktiv Karakter, eller, som man ogsaa kan udtrykke det, et mere rationalistisk Præg, end den havde

i de Aar, da »Vækkelsen« sandsynligvis har fundet Sted, og da Analyse og Empirisme gav den dens Præg. De Grundsætninger, som betinge Erfaringen, mente Kant jo nu at kunne bevise a priori. Som det er antydet ovenfor, er dette Bevis ikke lykkedes Kant. Men han mente sig i den Grad sikker paa dette Punkt, at han ikke lod sig nøje med at føre et deduktivt Bevis for Aarsagssætningen, men ogsaa mente at kunne føre et saadant Bevis for Antagelsen af visse oprindelige Naturkræfter og Naturlove. I sine *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) definerer han først Materien som det Bevægelige i Rummet og søger derefter at vise, at dens Væsen bestaar i et Vexelspil af en frastødende og en tiltrækkende Kraft. Ved den frastødende Kraft udfyldes Rummet; den er derfor den første Betingelse for, at Materien kan være; men virkede den alene, *vilde Materien spredes i det uendelige Rum*; der maa da være en modsat Kraft, som gør, at Repulsionen ikke gaar i det Uendelige, men at Materiens Dele holdes sammen; — virkede omvendt Tiltrækningen alene, *vilde al Materie samles i ét Punkt*. Begge Kræfter høre altsaa til Materiens Væsen. — Kant gør her det Skridt, som Newton ikke turde gøre: at erklære Tiltrækningen for en Grundkraft. Og idet han mener at kunne forklare Materiens Væsen og Bestaaen (det Bevægelige, vi anskue i Rummet) som Resultatet af disse to Grundkræfters Vexelvirkning, forkaster han Atomistiken, som han selv 30 Aar tidligere havde hyldet (i sin »Monadologia physica«). Ved sit Forsøg paa at udlede Materien af Kræfterne og ved sin Anvendelse af konstruktiv Metode i Naturfilosofien banede han Vej for den følgende romantisk-spekulative Naturfilosofi. Han fjernede sig mere og mere fra den naturvidenskabelige Synsmaade, der havde været saa mægtigt indgribende i hans filosofiske Udvikling. Dog fastholdt Kant selv — trods sine dynamiske Konstruktioner — den strenge naturvidenskabelige Forklaringsmaade af alle materielle Fænomener. Af Materiens Begreb som det Bevægelige i Rummet udleder han, at alle Aarsager til materielle Forandringer maa være ydre, maa søges i Rummet udenfor det Punkt, der ændrer sin Bevægelsestilstand. Med denne Grundsætning staar og falder Naturvidenskaben. Al

»Hylozoisme« (Antagelse af indre Kræfter eller indre Liv i de materielle Punkter) vilde være Naturvidenskabens Død. — Om denne Udledning af Inertiens Lov gælder, hvad der allerede blev antydet ved Kants Bevis for Aarsagssætningen: at Paavisningen af en Ide som ledende Tanke for vor Forsken ikke er det Samme som Bevis for en objektivt gældende Lov. Men den Iver, med hvilken Kant indskærper Inertiens Lov, viser, at han ikke er til Sinds at slaa af paa de strenge Fordringer til Forklaringen af Naturfænomenerne.

Det Værk, Kant i sine allersidste Aar arbejdede paa, skulde ad Konstruktionens Vej paavise en Overgang fra de almindelige Grundsætninger, »Metaphysische Anfangsgründe« havde opstillet, til Fysiken. Dette var en uløselig Opgave, og det var ikke blot Tænkerens Alderdomssvækkelse, der hindrede ham i at fuldføre sit Værk. Men Forsøget vidner om, hvor stærk den konstruktive og rationalistiske Tendens efterhaanden var bleven hos ham.

4. ETIK. (*Kritik der praktischen Vernunft*).

Kants Etik er mest kendt i dens sidste Form, i hvilken den ikke blot gjorde et dybt Indtryk paa Tidsalderen, men ogsaa i senere Tid har staaet som Udtryk for et typisk etisk Standpunkt. Det paa én Gang Karakteristiske og Fortjenstlige ved Kants Etik maa for det Første søges i, at den finder Loven for Menneskets rette Handlen i hans eget inderste Væsen, ser den som Menneskets egen Lov, der praktisk virker i ham, naar han kun ret kan fordybe sig i sig selv og blive klar over sig selv. For det Andet deri, at den emanciperede det Etiske fra den blotte Teori, fra Metafysik og Teologi og fandt et selvstændigt Grundlag for det i Menneskets praktiske Natur. Og for det Tredie: uagtet den moralske Lov findes i Menneskets eget Væsen, har den dog en streng og alvorlig Karakter, peger ud over Menneskets individuelle Begrænsning, lader ham se sig som Borger i et stort Rige og hævder Pligtens Ophøjethed over ethvert Selvhensyn, enhver sanselig Tilbøjelighed, enhver umiddelbar Lykketrang. Kant gør Front mod Teologien ved at hævde

Etikens Uafhængighed af Religionen, mod Forstandsoplysningen ved at hævde Menneskets praktiske Natur, Villien, som det Inderste i ham, og mod den gængse Lyksalighedslæres Idyller ved at lade de ubetingede Opgavers og Fordringers Basun lyde. En Følelse af Frihed og Ophøjethed er den Grundfølelse, denne Etik lever i.

Førend vi gaa ind paa en Fremstilling af den i det Enkelte, maa den tidligere givne Fremstilling af Kants filosofiske Udviklingsgang suppleres ved en Undersøgelse af den kantiske Etiks Tilblivelsesproces.

Mangehaande Elementer have her samvirket. Som allerede antydet i Biografien har Kants pietistiske Opdragelse sat sine Virkninger i hans Etiks strenge Alvor. Denne Bemærkning gjorde allerede Samtiden. SCHILLER skriver til GOETHE (22. Dec. 1798): »Der er endnu stedse Noget ved Kant, der gør, at man ligesom ved Luther, kommer til at tænke paa en Munk, der vel har forladt sit Kloster, men ikke ganske har kunnet tilintetgøre Sporene af dette«. Alligevel er der ofte (f. Ex. af SCHOPENHAUER) lagt altfor stor Vægt paa dette Punkt. Naar vi se, hvorledes Kants Udvikling faktisk gik for sig, finde vi, at Sagen ikke er saa simpel. Hine Eftervirkninger fra Barndommen ere paa mange Maader blevne modificerede ved andre Elementers Indgriben, og paa den anden Side var der andre Sider i Kants Natur, som kunde føre ham i Retning af etisk Rigorisme. — Man kan forud for Kants definitive Etik skelne to Stadier i hans Udviklingsgang som etisk Tænker. (Smlgn. den nærmere Bevisførelse i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«. Kap. III).

a. *Første Stadium (1762—66).*

Meget afgørende har Paavirkningen fra *Rousseau* været. Sandsynligvis har den fundet Sted omtrent samtidigt med Paavirkningen fra Hume, altsaa i det frodige Aar 1762—63. Paa det etiske Omraade ligesom paa det teoretiske vilde Dogmatismen regulere Alt efter sine »evige Sandheder«. I Modsætning dertil fordrede Rousseau, at man skulde lære Menneskets Natur at kende, og det kunde man kun, naar man lod den frit ud-

folde sig, saaledes at al Teoretiseren og Reguleren kun fik indirekte, negativ Betydning. Indbildte Fornødenheder, aandelige saavel som materielle, skulde afskaffes. Ikke i Forstandens Klarhed alene, men først og fremmest i Følelsen, i Sindets Inderlighed og Dybde, ligger Menneskets Værd. Kant lærte af Rousseau en ny Menneskevurdering. Tidligere havde han — som han selv har udtalt — med sin Tidsalder sat Oplysningen som det Højeste og foragtet Pøbelen, der Intet vód; Rousseau lærte ham *at ære Menneskene.* Ideen om Menneskets Værdighed som personligt Væsen, — en Ide, der ikke forlod Kant paa noget Stadium af hans senere Udvikling og viser os Kontinuiteten i denne, — skylder Kant Paavirkningen fra Rousseau. — Dog har paa denne Tid ogsaa Studiet af de engelske Moralfilosofer (Shaftesbury, Hutcheson og Hume) virket paa Kant. Til deres Skrifter henviste han paa denne Tid sine Tilhørere, og deres Tanker vilde han udvikle videre. Distinktionen mellem Erkendelse og Følelse, som han gennemfører i psykologisk og etisk Henseende, skyldes denne franske og engelske Indflydelse; maaske dog ogsaa Indflydelse fra Sulzer og Mendelssohn, hans tyske Forgængere paa dette Punkt.

Karakteristisk for dette Stadium af Kants Etik (efter hans Antydninger — ti Mere haves ikke fra denne Periode) er, at alle etiske Domme føres tilbage til et Følelsesgrundlag. Det er en umiddelbar Følelse, der dikterer dem. Og den etiske Følelse beskriver Kant særligt (i det lille interessante Skrift: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764) som en Følelse af *den menneskelige Naturs Skønhed og Værdighed.* Ved dette psykologiske Grundlag adskiller denne Etik sig afgjort fra Kants definitive Etik, i hvilken han fornegter Psykologien, og han vil ikke blot støtte sig til umiddelbar psykologisk Iagttagelse, men slaar ind paa en sammenlignende Psykologi, idet han undersøger, hvorledes Følelserne ved det Skønne og det Ophøjede, til hvilke den etiske Følelse hører, variere hos forskellige Racer, hos forskellige Temperamenter og hos de to Køn. I et Fragment fra denne Tid siger han: »Ved den etiske Teoris Begyndelsesgrunde maa man tage Hensyn til Menneskenes forskellige moralske Følelse, alt efter Forskellighed i Køn,

Alder, Opdragelse og Regering, Racer og Klimaer«. Og i »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765—66« bebuder han, at han paa sine Forelæsninger over Etik vil anvende en Metode, som er »en skøn Opfindelse af vor Tid«, og bestaar i, at man først historisk og filosofisk overvejer, hvad der sker, før man viser, hvad der bør ske. Det gælder, fortsætter han, at finde Menneskets varige Natur for at kunne se, hvilken Fuldkommenhed der tilkommer det i den raa Enfolds, og hvilken i den vise Enfolds Tilstand, og naar det vil hæve sig over begge.

Dog antager Kant ikke, heller ikke paa dette hans Etiks første Stadium, at den umiddelbare Følelse er nok. »Sand Dyd kan kun bygges paa *Grundsætninger*, der ere des ædlere og mere ophøjede, jo mere omfattende de ere. Disse Grundsætninger ere ikke spekulative Regler, men Bevidstheden om en Følelse, der lever i ethvert menneskeligt Bryst, . . . Følelsen af den menneskelige Naturs Skønhed og Værdighed (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* Königsberg 1764. p. 23). Her fremtræder da det for Kants Etik paa alle Stadier karakteristiske Træk: Ophøjetheden af det ledende etiske Princip over Menneskets lavere Væsen. Kant bemærker, at der er et vist Slægtskab mellem den beskrevne etiske Følelse og Tungsindet: ti »en Sjæl, hvis Kraft er begrænset, føler en ejendommelig Gysen, naar den, opfyldt af et stort Forsæt, ser de Farer, den skal gaa igennem, og har Selvovervindelsens tunge, men store Sejr for Øjne«. (Anf. Skr. p. 28). For det sangvinske Temperament ligger derfor denne Følelse ikke. Sangvinikerens etiske Følelse har Skønhedens, ikke Ophøjethedens Præg, er uden Grundsætninger og afhængig af de øjeblikkelige Indtryk (p. 34). — Kants Paastand om almindelige Grundsætningers Nødvendighed staar i en Modstrid med hans sammenlignende Metode, der indrømmer Muligheden af meget betydelige Variationer i den etiske Følelse. Maaske har denne Modstrid været et af de Motiver, der have ført Kant ud over dette første Stadium. Det sidste Skrift, i hvilket denne psykologiserende Etik endnu raader, er »Träume eines Geistersehers« (1766).

b. Det andet Stadium (1770—80).

Det Vendepunkt, der kom for Kants Filosofi i Slutningen af 60'erne, førte, som tidligere paavist, til en skarp Sondring mellem Sansning og Fornuft, Stof og Form og til Betoning af Fornuften og Formen som Grundlaget for det Almengyldige i vor Erkendelse. Det er muligt, at Kant paa det etiske Omraade har gjort den skarpe Distinktion mellem Fornuften og det Sanselige i vort Væsen, til hvilket han fra denne Tid af ogsaa regner Følelsen, tidligere end paa det teoretiske Omraade. Sandsynligvis er Overgangen sket paa følgende Maade. Naar Kant allerede i »Beobachtungen« lagde saa stor Vægt paa Grundsætningerne, var det, fordi de betegne de konstante og aktive Elementer i vor Natur i Modsætning til det Skiftende og Passive. Men saa længe Grundsætningerne udledtes af Følelsen, kun vare vor Bevidsthed om Følelsen, syntes Grundlaget at være usikkert og empirisk. Med den Udsigt, der efter Opdagelsen af det kopernikanske Princip aabnede sig til en af Erfaring afhængig Fornufterkendelse, maatte naturligt en Bestræbelse efter ogsaa for Etiken at finde et af Erfaring uafhængigt Fornuftgrundlag gaa Haand i Haand. I »Dissertationen« (1770) fjerner han sig udtrykkeligt fra Shaftesburys Skole — idet han bebrejder den Epikuræisme! Moralfilosofien skal nu være en ren Fornuftvidenskab. De moralske Begreber vindes ikke ved Erfaring, men ved selve den rene Fornuft. — Hvorledes Kants etiske Opfattelse har formet sig i Mellemrummet mellem »Dissertationen« og »Kritik der reinen Vernunft«, derom vide vi kun Besked gennem nogle Fragmenter i Kants efterladte Papirer. Af en Optegnelse fra 70'erne ses, at han har lagt Vægt paa en »praktisk Idealisme«, en »Fornuftens, Visdommens Idealisme«, som bestaar i, at Lykken ikke søges udenfor os, men i os selv. Videre udført forekommer denne Tanke i et af R. REICKE (*Lose Blätter aus Kants Nachlass.* I. p. 9—16) udgivet Fragment, der (som jeg i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang«. p. 43 har søgt at vise) vistnok stammer fra Tiden umiddelbart før Udgivelsen af »Kritik der reinen Vernunft«. Ligesom den sidste Forudsætning for al Fornufterkendelse er den indre Tankevirk-

somhed (Apperception), der gør sammenhængende Opfattelse og Forstaaelse mulig, saaledes er det ogsaa Selvvirksomheden, Evnen til selv at frembringe vor Lykke, der er Lykkens faste Grund. Lykkens Stof er sanseligt, men dens Form er intellektuel: ti vi bevare kun vor Frihed og Selvstændighed, naar vor Villen altid er i Overensstemmelse med sig selv. Moralitet er Frihed under en almindelig Lov, der udtrykker vor Overensstemmelse med os selv. Den er altsaa Lykkens Aarsag, og dog har den ikke Lykken til Formaal. Hverken Moraliteten eller Lykken ere afhængige af ydre Resultater, af passive Følelser eller af Autoriteters Bud. — Det Standpunkt, som her udtales, finder altsaa det Højeste i den Selvvirksomhed, ved hvilken den Enkelte er sin egen Lykkes Skaber. Det er ved sin individualistiske og eudæmonistiske Karakter forskelligt baade fra det tidligere Standpunkt og fra det senere. Men det betegner et væsentligt Skridt i Retning af at lægge Vægten paa det Etiskes formale Side. Kant havde her naat et Hovedpunkt i sin Etik: det indre Forhold mellem Handling og Lov, som efter hans Mening kun kunde være til Stede, naar Loven var rent formal; kun da kan Loven nemlig være uafhængig af Erfaring. Den i Kants Filosofi saa vigtige Distinktion mellem Form og Stof, mellem Fornuft og Erfaring, har han her første Gang anvendt paa det Etiske.

c. *Tredie Stadium* (*fra 1785*).

Ved Overgangen til den definitive Skikkelse, Kants Etik antog, kunne tre forskellige Motiver ses at have været virksomme, dels hans psykologiske og kulturhistoriske Opfattelse, dels den ved »Kritik der reinen Vernunft« vundne Overbevisning, at den rene Fornufts Principer ere universelle, gælde for alle Fornuftvæsener, dels endeligt umiddelbar Iagttagelse og Analyse af den etiske Følelse, saaledes som denne ytrer sig i Praxis.

α. Kant var tidligt bleven ført ind paa en *udviklingshistorisk Opfattelse.* I sit berømte Ungdomsskrift »Allgemeine Naturgeschichte« havde han opstillet en Hypotese om Solsystemets Udvikling; i senere Afhandlinger havde han drøftet Jordens Forhistorie og Menneskeracernes Oprindelse. Hans stadige

Interesse for fysisk Geografi og for Antropologi, over hvilke Fag han holdt populære Forelæsninger, maatte holde Opmærksomheden levende for Menneskets Naturhistorie, alt imedens hans Tanke søgte de sidste Grunde for vor Erkendelse og for vore etiske Domme. To af Udviklingslærens vigtigste Tanker findes allerede hos ham: Aktualitetsprincipet, i Følge hvilket Fortiden maa forklares ved Aarsager, vi kende fra Nutidens Erfaring, og Principet om de smaa Virkningers Opsummering til store og fjerne Resultater. I Udviklingstanken fandt han Løsningen af *Rousseaus Problem* angaaende Kulturens Forhold til den individuelle Lykke. Som vi have set, var han stærkt optagen af Rousseau strax, da dennes betydningsfulde Skrifter udkom (i Begyndelsen af 60'erne). I Begyndelsen af 80'erne, efter Udgivelsen af sit Hovedværk, er han igen kommen til at beskæftige sig med Rousseaus Problem. Det var blevet ham klarere og klarere, at individuel Lykke ikke kunde være Maalestokken for den historiske Udviklings Værdi. Der udviklede sig idethele hos ham et mørkt Blik paa den menneskelige Natur, saaledes som Erfaring og Historie lære os den at kende. I hans Optegnelser og i hans senere udgivne *Anthropologie* saavel som rundt om i hans etiske og religionsfilosofiske Skrifter finde vi denne empiriske Pessimisme[17]); Menneskenaturens Skønhed, som han havde fremhævet i »Beobachtungen«, blegner for ham. Vi ere en doven, fejg og falsk Race. Daarskab forenet med et Træk af Ondskab (Thorheit mit einem Liniamente von Bosheit) er vor Races Præg. Kant citerer i sin »Anthropologie« med Tilslutning Frederik den Stores Ord til den optimistiske Sulzer: »Min kære Sulzer, De véd ikke, hvilken forbandet Race vi høre til«. Man kan ikke uden stærk Uvillie se Menneskenes Optræden paa det store Verdensteater. Langt større end den Nød, Naturen paafører Menneskene, er den, de gensidigt tilføje hverandre. Løsningen af Problemet finder Kant i, at Udviklingen — ubevidst for de enkelte Individer — fører henimod et Naturformaal for Slægten, et Maal, som netop naas gennem Striden, Ondskaben og Ulykken, og et Maal, som Individerne maaske, dersom de bleve sig det bevidst, ikke vilde bekymre sig om. I et mærkeligt lille Skrift *Idee zu einer allgemeinen*

Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) udvikler Kant denne Tanke, og optager den igen med særligt Henblik paa Rousseau faa Aar efter i Afhandlingen *Muthmaasslicher Anfang des Menschengeschlechts* (1786). Individets og Slægtens Kaar ere forskellige. Som dyrisk Instinktvæsen kan det enkelte Individ naa til fuld Udvikling; men Menneskets ejendommelige Anlæg som Fornuftvæsen komme kun til Udvikling i Løbet af Slægtens Gang. Fornuftudviklingen kræver lange Rækker af Generationer, ti Kunsten er lang, og Livet kort. Hvad den ene Generation har vundet, kan den næste begynde med, og paa denne Maade bliver en Fremskriden mulig i Historien, men en Fremskriden, der — saalænge Maalet ikke er naat — medfører større Lidelse for den Enkelte, end Naturtilstandens Instinktliv. Kant fremhæver særligt, at Kønsmodenheden indtræffer hos Mennesket længe før det er modent som Kulturvæsen, og at Kulturen forøger Uligheden mellem Menneskene indbyrdes. Hvis individuel Lykke var Maalet, maatte Mennesket være blevet i Paradisets Instinktliv; efterat det har brudt med Instinktet — et Brud, der i den gamle Fortælling skildres som et Syndefald — og er kommet ind paa Fornuftens Vej, er der intet Andet for end at gaa Vejen til Ende, for at selvvunden Indsigt kan træde i Instinktets Sted til Regulering af Livet. I Stedet for den umiddelbare Lykke træder da Værdighed til Lykke formedelst fri Selvvirksomhed som Maalet for det enkelte Individ. Men Opnaaelsen af dette Maal forudsætter Dannelsen af et frit borgerligt Samfund, ja, i sidste Instans af et verdensborgerligt Samfund [18]). Men et Samfund, i hvilket den Enkeltes Frihed ved at være lovbunden staar som forenelig med alle Andres Frihed, udvikles kun, fordi Nøden driver dertil. Der føres en stadig Strid mellem Menneskene under deres Samliv. De trænge til hverandre, men deres Ærgerrighed og Havesyge bringer dem stadigt i Strid — de Enkelte indbyrdes, og Staterne indbyrdes. Denne Strid er nødvendig. Ti ellers vilde Slægten gaa til Grunde af Magelighed, og ellers vilde Evnerne ikke udvikles. Træerne i Skoven søge at berøve hverandre Lys og Luft, men nøde derved gensidigt hverandre til at søge Lys og Luft i højere Regioner og faa derved igen en skøn, høj og

lige Væxt. Al Kultur og Kunst, al social Ordning er Frugt af antisociale Tendenser, hvis indbyrdes Modstrid nøder til Tugt og til i fuldkommen Færdighed at udvikle Naturens Spirer. Men paa Vejen til den fuldkomne Kultur findes de største Lidelser. Overgangstiden er smertelig, og Rousseau havde ikke ganske Uret, naar han foretrak Naturtilstanden for Halvcivilisationen.

Det er ikke Kants Mening, at en blot ydre Harmoni mellem de egoistiske Interesser skulde være det ideale og fjerne Maal, Historien fører hen imod. Den højeste Kultur indbefatter Moraliteten; ti kun det Gode, der udspringer af et moralsk godt Sindelag, er Mere end Skin og glimrende Elendighed. Moraliteten staar altsaa her for Kant som Slutsten for Menneskehedens Opdragelse.

Nu finde vi, at Kant Aaret efter Udgivelsen af sin »Idee einer allgemeinen Weltgeschichte« første Gang udtaler (i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1785), at den moralske Lov, saaledes som den ytrer sig i den klart bevidste Samvittighed, netop gaar ud paa, at man skal handle saaledes, at den Regel, man følger, kan blive almindelig Lov, og at ethvert menneskeligt Væsen behandles som Formaal, ikke blot som Middel. Vi se altsaa, at hvad Kant paa sit definitive etiske Standpunkt fremstiller som den moralske Lovs eller Pligtens Indhold, er *en Foregriben af den historiske Udviklings Maal* — ligesom de aprioriske Sætninger paa det teoretiske Omraade ved Hjælp af Størrelses- og Aarsagsbegrebet *anteciperede* Erfaringens Gang. Det af Menneskeerfaring og Mennesketrang uddragne Ideal om et frit Samfund af menneskelige Personligheder — et Ideal, der atter og atter, under mange forskellige Former skyder sig frem i Etikens og Religionens Historie — betegner for Kant paa én Gang *Endemaalet* for den gennem Egoisme, Antagonisme, Nød og Sorg fremskridende Historie og *Indholdet* af den moralske Lov, der kundgør sig i den Enkeltes Indre. Kants Etik er Formulering af et historisk Ideal, og er ikke saa rent apriorisk, som han selv antog. Som ved al Idealdannelse virkede ogsaa her Erfaring med[19]. — Den ophøjede, absolute, ubetingede Karakter, som den moralske Lov fik for Kant i Modsætning til Indi-

videts sanselige Natur og begrænsede Evne, forklares naturligt ved, at det er Slægtens Maal, der i den kundgør sig i det enkelte Individs Bevidsthed. Deri ligger det Underfulde i den moralske Lov, ligesom i alle Slægtsinstinkter. Den store Modsætning, der for Kant historisk var mellem Individets og Slægtens Maal, førte ham til at antage en ikke mindre skarp Modsætning mellem den moralske Lov og alle erfaringsmæssigt givne Elementer i Menneskets Natur. Psykologien syntes ikke at kunne udfylde denne Afstand. Kun ved et Spring kommer Kant nu fra Psykologien over i Etiken. Medens han endnu i »Idee« havde betragtet Moraliteten som det højeste Trin af Kulturudvikling, stod det senere (Kritik der Urtheilskraft. § 84) for ham som en Umulighed, at nogen Grad af naturlig Udvikling skulde kunne tilfredsstille den moralske Lovs ubetingede Fordring. Han kaster den historiske Stige, ad hvilken han er naat til sin definitive Etik, af bag efter sig.

β. Indflydelsen af Kants erkendelsesteoretiske Undersøgelser (i »Kritik der reinen Vernunft«) gør sig meget stærkt gældende ved Udviklingen af hans Etik til dens definitive Form. Allerede Aaret efter Udgivelsen af »Kritik der reinen Vernunft« arbejdede Kant paa en Fremstilling af Etikens Principer (som det ses af et Brev fra Hamann til Hartknoch af 11. Januar 1782). Saa skarpt han vil skelne mellem Teori og Praxis, saa hang de dog for ham nøje sammen. En Hovedtanke i »Kritik der reinen Vernunft« var det jo, at en Erfaringsverden, en Natur kun bliver til for os under Forudsætning af objektive, almengyldige Love. Kant har nu udtrykkeligt tænkt den moralske Lov i Analogi med Naturlovene: »Villiens Gyldighed som almindelig Lov for mulige Handlinger frembyder en Analogi med de existerende Tings Sammenhæng efter almindelige Love, der er den formale Side ved Naturen«, — og derfor kan den moralske Lov, den ubetingede Fordring (det kategoriske Imperativ) udtrykkes saaledes: »Du skal handle saaledes, som om den Grundsætning, din Handling hviler paa, formedelst din Villie skulde gøres til almindelig Naturlov«. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. p. 52. 81). Ligesom vi ved Aarsagsloven komme ind i den store reale Verden, saaledes aabner den

moralske Lov os altsaa Adgang til en ideal Verden. Hist drejer det sig om, hvorvidt mine Forestillinger skulle have objektiv Gyldighed; her drejer det sig om, hvorvidt mine Handlinger skulle have objektiv Gyldighed. Det Objektive beror overalt paa Loven. Allerede i det Fragment, der lærte os Kants Etik paa dens andet Stadium at kende, betonedes den indre Konsekvens, Overensstemmelsen med os selv i al vor Villen som det Afgørende. Denne Betragtningsmaade udvides nu saaledes, at det rent Individualistiske falder bort: vor Handlings Lov skal være Loven for en Verden af aandelige Væsener. Jeg kommer i Modsigelse med mig selv, naar jeg bedømmer mig selv anderledes, end jeg bedømmer Andre!

Men nu kan Erfaringen aldrig begrunde en almindelig Lov; Erfaringens Mulighed beror jo omvendt paa Lovens Gyldighed. Dette gælder praktisk, saavel som teoretisk. Den i Erfaringen givne Menneskenatur, som Psykologien og Historien lærer os at kende, kan derfor ikke give os noget Grundlag for den moralske Lov. Dennes Udspring er uafhængigt af al Erfaring, kan aldeles ikke forklares empirisk eller teoretisk. Det er jo desuden hele den i Erfaringen givne Menneskenatur, der skal underkastes den moralske Lov og reguleres af den: saa kan den da ikke selv være Lovens Kilde. Erfaringen er stedse betinget, men Loven er ubetinget. Fornuften maa tage sit Standpunkt udenfor Fænomenerne, hvis den skal kunne underlægge Alt sin ubetingede Lov. Derved ophører denne Lov dog ikke at være Menneskets eget inderste Væsens Lov: men den udspringer af det i Mennesket, der ikke kan fremtræde i Erfaringen, af det Intelligible i Mennesket, ikke af Mennesket som Fænomen, af Mennesket som Ding an sich, som Noumen, ikke af Mennesket som sanseligt Væsen. Allerede i »Kritik der reinen Vernunft« (1. Aufl. p. 553) blev det udtalt, at »Fornuften selv intet Fænomen er og ingen sanselige Betingelser er underlagt«, og hele Læren om den intelligible Karakter viser, at den ejendommelige og skæbnesvangre Vending, Kants Etik undergik, allerede i Principet stod fast for Kant, da han skrev sit Hovedværk. I *Kritik der praktischen Vernunft* (§ 5) hedder det, at Lovens blotte Form aldeles ikke har Noget at gøre med Fænomenerne, men

gør Mennesket uafhængigt af Alt i Fænomenernes Verden. Mennesket selv er altsaa Borger i to Verdener: som Led af den intelligible Verden giver han Loven for sig selv som Led i den fænomenale Verden: han er paa én Gang Lovgiver og Undersaat. Han behøver ikke at gaa udover sig selv (kun udover sit sanselige, fænomenale Væsen) for at finde det Ubetingede. Et »Du skal!« existerer kun for Mennesket, fordi han foruden at høre til den intelligible Verden ogsaa hører til Sanseverdenen.

Men derved bliver baade selve den moralske Lov og Muligheden af, at den kan anvendes i Erfaringsverdenen, aldeles uforklarlig. Det bliver ligesaa umuligt at forklare, »hvorledes Fornuften kan blive praktisk«, som at forklare, hvorledes den intelligible Verden, Tingene i sig selv, hænge sammen med den fænomenale Verden. Ingen Dødelig kan indse, hvorledes den intelligible Verden ligger til Grund for Sanseverdenen! —

Man ser Stigningen i Kants etiske Idealisme. I sin Iver for at hævde den moralske Lovs Højhed og Personlighedens Værdighed hæver han dem udover Erfaringsverdenen, saa det bliver en Gaade, hvorledes de kunne have Noget at gøre med denne. Han lægger det Etiskes Grundlag udover Erkendelsens Grænse og lader det dele Skæbne med det omtvistede Grænsebegreb, i hvilket hans teoretiske Tænken fandt sin Afslutning. Ved sin stedse skarpere pointerede Modsætning til Empirismen nærmer han sig Mysticismen[20], og han udtaler da ogsaa udtrykkeligt, at Mysticismen er mindre betænkelig i moralsk Henseende end Empirismen (Kritik der praktischen Vernunft I, 1, 2 i Slutn.). Kants Rationalisme var ved at gaa over til Mysticisme, ligesom i sin Tid Mysticismen (i Form af Pietisme) havde været medvirkende ved Rationalismens Udvikling. — Der er her en afgjort Inkonsekvens i hans Filosofi. Da Formerne i Følge Kant vindes ved Analyse af Erfaringen, kunne de ikke sondres fra Fænomenerne og stilles i fuldstændig Modsætning til dem. Formerne ere ikke intelligible, de ere vundne ved Abstraktion og Analyse og kunne ikke betragtes som hørende til en anden Verden end den, i hvilken de ere fundne, selv om de her have den store Betydning at danne Grundlag for al objektiv Gyldighed. Dette maa gælde for den formale Morallov,

saavel som for Anskuelsesformer og Kategorier. Det er Kants etiske Interesse, der fører ham til at tillægge den moralske Lov en Plads i den intelligible Verden (eller rettere betragte den som Indgangen til denne Verden), medens han ikke tænker paa at tillægge den med den analoge Aarsagslov en lignende Værdighed. — Som saa ofte har den etiske Idealisme ved sin Overspænding arbejdet sig selv imod. Man gør ikke Etiken nogen Tjeneste ved at grundlægge den paa Noget, der ligger udover al Erfaring. Det er jo netop i Erfaringens Verden, det Etiske skal leve og virke. — Det Betydningsfulde i Kants etiske Grundopfattelse vilde meget godt kunne bevares, selv om han ikke havde vendt Psykologien Ryggen. Modsætningen mellem det etiske Ideal og andre Elementer i vor Natur, som han saa energisk har fremhævet, er i Virkeligheden hentet fra psykologisk Erfaring, og det er kun et mytologisk Udtryk, Kant giver denne Erfaring ved at gøre den til Et med Modsætningen mellem den intelligible og den fænomenale Verden.

γ. I sine etiske Skrifter (*Grundlegung* 1785 og *Kritik der praktischen Vernunft* 1788) naar Kant til Opstilling af Etikens Princip gennem *Analyse af den sædvanlige, praktisk givne moralske Bevidsthed.* Han sætter som Opgaven for den filosofiske Etik at finde og at gennemtænke det Princip, som den praktiske Menneskefornuft uvilkaarligt anvender. Han fremstiller først 1) de etiske Fænomener eller Data, udfinder dernæst 2) den Lov, om hvilken disse vidne, og tilsidst 3) den Kraft, som virker efter denne Lov.

1) Allerede den sædvanlige moralske Bevidsthed er klar over, at en Handlings etiske Værdi ikke beror paa, hvad der opnaas eller udrettes i det Ydre. Ikke de ydre Virkninger, men den indre Villie er det, det kommer an paa: Intet er godt, uden den gode Villie! I selve den handlende Personlighed, ikke udenfor den maa det Gode findes! Kun den Handling er derfor god, som udspringer af Pligt, eller af Agtelse for den moralske Lov. Hverken Sæd og Skik eller Fortidens Erfaringer eller Forbilleder — var det endog de mest ophøjede — gøre en Handling god. Enhver Skik og ethvert Forbillede, ethvert i Erfaringen givet Ideal skal jo selv først prøves og vurderes.

Selv den Hellige, om hvem Evangeliet beretter, maa sammenlignes med vort Ideal, før vi kunne anerkende ham. Hverken teologisk eller psykologisk Begrundelse af Etiken er derfor mulig. Pligten udspringer hverken af Autoritet eller af Erfaring. Al Følelse er empirisk, sanselig, egoistisk; selv den saakaldte moralske Sans og Sympatien ere i Grunden kun Former for Lyksalighedstrangen. Den afgørende Bestemmelse ved det Etiske er *Selvlovgivningen* (Autonomien). Af den følger Lovens Inderlighed; ved at være vort eget Væsens Lov underlagte ere vi uafhængige af Erfaring og Autoritet, og ere tillige aktive, selvvirksomme.

Erfaring viser nu, at der er Elementer i Menneskets Natur, som kun modstræbende bøje sig for denne indre Lov, der indeholdes i den praktiske Fornuft. Derved er det netop, at vi komme til at kalde den en Lov, og at dens Fordringer komme til at staa som ubetingede Bud, kategoriske Imperativer. Der bliver Tale om en Skullen, som dog er Et med vor inderste Villen: men denne inderste Villen støder paa Modstand i os selv. Vi have en Tilbøjelighed til ikke at være autonome, ikke at følge vor egen Villies inderste Lov. Derved antager den etiske Opgave Karakteren af *Pligt*, moralsk Nøden, og den moralske Lov kommer til at staa som ophøjet over alle erfaringsmæssigt givne Elementer i vort Væsen.

Al moralsk Bevidsthed frembyder ifølge Kant for Analysen disse to Træk: Lovens Inderlighed og dens Ophøjethed, — dens Enhed med Menneskets Væsen og dens skarpe Modsætning til Menneskets Fænomen. Selv hos den værste Skurk paastaar Kant, at disse Træk kunne spores. Medens han i sit Ungdomsarbejde (Beobachtungen 1764) indrømmede endog meget betydelige Variationer i den moralske Følelse, gør han nu paa vel dogmatiserende Vis Menneskenaturen ensformigere end den er — men det bliver ham ogsaa kun muligt ved at gaa udover Erfaringen.

Kant lægger meget stor Vægt paa Modsætningerne i den menneskelige Natur. Netop extreme Tilfælde, mener han, vise os allerbedst, hvilke forskellige Elementer og Kræfter den menneskelig Natur indeslutter. De Exempler, til hvilke han støtter

sin Analyse, ere næsten alle hentede fra Konflikttilfælde. Det Etiske fremtræder des klarere i sin Ejendommelighed, jo stærkere de modstaaende Kræfter ere, og jo mere andre hjælpende Motiver end de rent etiske holdes ude. I »den rene praktiske Fornufts Metodelære«, der danner Slutningsafsnittet af »Kritik der praktischen Vernunft«, anbefaler han derfor Konflikttilfælde, der ere for den etiske Analyse, hvad Reagensmetoden er for den kemiske Analyse[21]). Men Kant holder sig ikke blot til, at det Etiske *træder klarest frem* i Konflikttilfælde mellem den etiske Fordring paa den ene Side, sanselig og egoistisk Interesse paa den anden Side. Han erklærer endog, at kun i saadanne Tilstande er den gode Villie *virkeligt til Stede*: »Den Tilstand, i hvilken jeg, naar visse af mine Formaal kollidere med Pligtens moralske Lov, er mig bevidst at foretrække denne, er ikke blot en Tilstand, der er bedre end andre, men *den eneste i sig selv gode Tilstand*«. SCHILLER karikerede i et bekendt Epigram denne rigoristiske Tendens i Kants Etik ved at drage den Slutning, at man kun gør sin Pligt, naar man gør den med Afsky. Det var ikke Kants Mening. Som han selv udbryder i en Dityrambe til Pligten, den ophøjede Magt i Menneskets Indre, saaledes var det ogsaa hans Mening, at Pligten skulde øves med Frejdighed og Begejstring. Han var kun noget betænkelig ved de Pligter, der faldt altfor lette; han vilde deri se et Tegn paa, at man ikke havde fundet sin egentlige Pligt. Og han forlangte, at der ved Pligtforholdet skulde abstraheres fra al Egeninteresse og al umiddelbar Tillokkelse. Pligtforholdet skal ikke ophæve Individets Selvstændighed, men kun begrænse den.

2) Men hvad er da nu *Indholdet* af den Lov, der efter Kant kundgør sig i ethvert Menneskes Bevidsthed (hvad enten det formaar at formulere den eller ikke)? — Da Loven (paa Grund af sin Inderlighed og Ophøjethed) skal være uafhængig af al Erfaring, synes Besvarelsen af dette Spørgsmaal at være vanskelig. Kant svarer konsekvent: den moralske Lov er rent formal; den angiver blot den Form, Villien maa have for at være god. Og Formen er den, at det Princip, jeg følger i min Handling, maa kunne lægges til Grund for en almindelig Lovgivning, d. v. s. kunne gælde for alle andre Fornuftvæsener i

samme Situation, som jeg er i. Den Villende skal anlægge en universel Maalestok paa sig, betragte sin Handling, som om han ved den var i Begreb med at skabe en ny Natur. Ved Hjælp af denne Regel vil det, mener Kant, i de enkelte Tilfælde være let at udfinde Pligten, langt lettere end at naa Lykken. At jeg ikke maa beholde betroet Gods, at jeg ikke maa lyve, selv om Opdagelse er umulig, følger nu af sig selv: ti hvis denne Ret blev universel, vilde al Tillid mellem Mennesker falde bort. Den Enkelte betragter sig altsaa i sin Vurdering som En blandt Mange, og han begrænser sin Villen efter hvad Betingelserne for de Manges Samliv kræver. Kant skelner udtrykkeligt sit Moralprincip fra den gamle Regel, at vi ikke maa gøre mod Andre, hvad vi ikke ville, at de skulle gøre mod os, en Regel, der kan fortolkes rent egoistisk. Men der ligger i hans Princip Mere end det blot Formale, den blotte logiske Konsekvens: der ligger ogsaa den Forudsætning, at der gives andre Interesser end mine egne private, — at der gives andre personlige Midtpunkter i Verden end jeg selv. Skulde det være Noget, der kan vides ad den rene Fornufts aprioriske Vej? At jeg er Medlem af et Samfund, hvis Tarv er min Lov, ved jeg dog kun gennem Erfaring. Og som vi have set, er Kants Etik ogsaa i Virkeligheden opstaaet under Indflydelse af hans kulturhistoriske Opfattelse. Han kommer selv til at indromme, at den moralske Lov er empirisk og historisk bestemt, ikke rent formal, naar han siger (*Tugendlehre* § 27): »Den lovgivende Fornuft indeslutter i sin Ide om Menneskeheden overhovedet hele Slægten«. Det er jo dog en Ide, der har sin Historie, og en langsom og brydsom Historie! — Og Kant har ogsaa følt Umuligheden af at komme nogen Vej med et rent formalt Princip, da jo al Handling forudsætter positive Formaal og Opgaver. Men naar det kategoriske Imperativ, det Ubetingede i Pligtforholdet ikke skal krænkes, maa de Formaal, der opstilles, være saadanne, der have en absolut Værdi: ellers kan det ikke gøres til Pligt at have dem! Min Personligheds Værdi — saaledes omtrent er Kants Tankegang — beror paa min Evne til at følge den universelle Lov i mit Indre; hvilket Formaal kan det da være min ubetingede Pligt at have? Kun det ene, bliver Svaret: at agte

andre Personligheders Værdi, der ligeledes grunder sig paa *deres* Evne til Selvlovgivning. Medens Kants *første etiske Formel* var den: »Du skal handle saaledes, at Principet for din Handlen kan tjene som almindelig Regel!« — bliver hans *anden Formel* den: »Du skal handle saaledes, at du altid behandler Menneskeheden saavel i dig selv som i enhver Anden som Formaal, aldrig blot som Middel!« (Grundlegung. 3. Aufl. p. 66. — Kritik der prakt. Vernunft I, 1, 3. — Tugendlehre. Einleitung § III—IV). Efter hans Mening kan den anden Formel udledes af den første; men dette er en Umulighed, dersom den første opfattes som rent formal. Begge Formler forudsætte, at vi faktisk føle os som Led i et Rige af personlige Væsener. Og det er snarere den første Formel, der udspringer af den anden: saa sandt Loven er til for Personlighedernes Skyld, ikke omvendt! Afset fra det Kunstige i Udledningen er det et stort og betydningsfuldt Princip, Kant har udtalt. Det er Personlighedsprincipet i dets ædleste Form, en Tanke, der vil leve, naar Kants ufuldkomne og unaturlige Begrundelse forlængst er glemt, en Tanke af stor etisk Værdi baade overfor Autoritetsprincipet, naar dette vil være Mere end opdragende Princip, og overfor den udvortes Nytte- og Lykkelære, der holder sig til Skallerne og glemmer Kærnen. —

Kant selv fastholdt nu imidlertid, at hans Moralprincip var rent formalt, Udtryk for den rene Fornuft. Men det Spørgsmaal opstaar da, hvorledes denne intelligible Lov kan bestemme vor i Erfaringen virkende Villie? Hvorledes kan Loven blive *Motiv*? — I sin Iver for at hævde Lovens Inderlighed og Ophøjethed havde Kant skudt Psykologien til Side. Han vilde ikke grunde det Etiske paa Følelse, da Følelse er en passiv Tilstand, afhængig af Erfaringer. Men han kan dog ikke negte, at Handling bliver umulig, naar Følelse ikke driver Værket. Han søger da at vise, at selve Tanken om den universelle moralske Lov vækker en Følelse hos os af Agtelse og Ærefrygt. Agtelsen er efter ham en Følelse, der ikke kan forklares af Erfaringen; den er hverken Lyst eller Ulyst, men ren Interesse, vakt ved Lovens Højhed i vort Indre, en Virkning, som Tanken om denne Lov gør paa Sindet. Her er da et Motiv, som kan sætte vor

empiriske Villen i Gang. Men det er rigtignok et Motiv, der er en ligesaa stor Gaade, som idethele Forholdet mellem den intelligible og den fænomenale Verden, og hvad der er endnu betænkeligere: et Motiv, hvis Mulighed strider mod Kants egen Opfattelse af Aarsagssætningen som gyldig for alle Fænomener, indre og ydre; Agtelsen skal jo ikke kunne forklares af fænomenale Aarsager. Atter her har Kants etiske Idealisme ledet ham vild; men atter her er det meget vel muligt at adskille den betydningsfulde Tanke fra den Indklædning, Kant giver den.

3) Fra Fænomenet, det praktiske Menneskes moralske Bevidsthed, gik Kant til Loven, og fra Loven gaar han til Kraften. Loven er Udtryk for en *Frihedsbevidsthed.* Lov og Frihed ere i en vis Forstand Et; vil man skelne mellem dem, saa slutte vi fra Loven tilbage til Friheden (Kritik der prakt. Vern. § 6). Loven fremgaar af Villien selv (Grundlegung. 3. Aufl. p. 104 ff. — Rechtslehre. Einleitung § IV). Ti Loven er jo Frugt af Selvlovgivning, Udtryk for vor Autonomi som fornuftige Væsener. Ved Frihed forstaar Kant *først og fremmest* Oprindelighed, Evne til at virke efter indre Principer og Kræfter, Uafhængighed af det Givne og af det Ydre. — Men ved denne Definition af Friheden bliver Kant ikke staaende. Friheden medfører for ham tillige *Evne til at gøre en absolut Begyndelse,* til at indlede en absolut ny Aarsagsrække. Denne Evne er for ham en nødvendig Følge af Oprindeligheden og Uafhængigheden. Men saa kan da »Friheden« aldeles ikke findes i Fænomenernes Verden, der jo, som Kant har vist i »Kritik der reinen Vernunft« ingen absolute Begyndelser frembyder. Skal Friheden være Evne til absolut Frembringen af de Motiver[22]), der bestemme den i Erfaringen virkende Villie (Noget, som allerede indeholdes i Læren om Agtelsen), saa kan den kun findes i den intelligible Verden (om dér kan handles og begyndes — da Tiden jo ikke gælder!). Kant undersøger ikke, om Uafhængighed og Evne til absolut Begynden absolut høre sammen. Der kan jo danne sig nye Centra i Verden, som, efter at de ere dannede, virke uafhængigt af ydre Indflydelse, efter en indre Lov. Kant gør hver enkelt Villie til en Gud, i Stedet for at lade den erhverve sin Guddommelighed gennem Udvikling og Arbejde.

Og foruden de to Definitioner af »Friheden« (som Uafhængighed og som Evne til absolut Begynden) kommer der endnu enkelte Steder (Kritik der prakt. Vernunft. Kehrbachs Udgave, p. 116 ff. — Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, passim) en tredie: *Evne til ligesaa godt at gøre det Ene som det Andet af to modsatte Ting.* At Kant kom til at opstille et saadant Monstrum af Begreb, finder sin Forklaring i den skarpe Modsætning, i hvilken han har sat Menneskets ideale (intelligible) Væsen til Mennesket som det fremtræder i Erfaringen. Ligesaa stort han tænker om hint, ligesaa ringe Tanker har han om dette. Der er en voldsom Spænding mellem de to Poler, og det maatte staa som uforklaret, hvorledes Mennesket, hvis inderste Væsen er godt (Friheden i den første Betydning er Et med det Gode), kunde give saadanne Motiver, som Erfaringen godtgør, Rum hos sig. Kant forklarer det ved at antage en lige saa uforklarlig Evne[23]). — Atter her har Kant større Ret i de Fakta, han peger paa, end i sin Teori om dem. Menneskenaturen indbefatter de største Modsætninger i sig, Spirer til det Gode og Spirer til det Onde. Der er Evne til at danne Idealer af Ophøjethed og Renhed, og der er Forvendthed, Vrangvillie og Smuds. Disse Modsætninger maa hænge sammen i Menneskenaturen; de maa have udviklet sig efter bestemte Love og under bestemte Betingelser. Kant, der ellers nok kendte Naturforskerens Standpunkt overfor menneskelige Forhold, gjorde sig her enhver Løsning umulig ved sin ulykkelige Dualisme af Etik og Psykologi. —

d. Speciel Etik.

I to Bøger, der paa mange Punkter bære Alderdomssvækkelsens Præg, *Rechtslehre* og *Tugendlehre*, begge udkomne 1797, har Kant fremstillet sin specielle Etik. Ufuldkommenheden i disse Fremstillinger hænger især sammen med den Systematiseren, der havde faaet Overhaand hos den gamle Tænker; men tillige ytrer naturligvis Ensidigheden i Kants hele etiske Opfattelse sig i mange enkelte Spørgsmaal. Op over alle Tegn paa

Affældighed og Ensidighed rage dog en Række af ædle og mandige Tanker, Kants store Arv til Slægten.

De to Bøger staa i en vis Modsætning til hinanden, idet Retslæren holder sig til Legaliteten, den ydre Overensstemmelse mellem min Handling og den Lov, der hævder Andres Frihed saavel som min egen, medens Dydslæren tillige fordrer Moralitet: at Handlingen skal udspringe af et Sindelag, en indre Villie til at anerkende Loven. Den moralske Lov (det kategoriske Imperativ) fordrer, at min Villie begrænses ved saadanne Betingelser, som Andres Frihed kræver. Men Overholdelsen af denne Begrænsning kan ske af Frygt eller af Egeninteresse, ikke blot af moralske Motiver. Udviklingen henimod den ideale Tilstand, i hvilken der ingen Krig finder Sted, kan foregaa under Indflydelse af mange forskellige Motiver, som ikke alle ere egentligt moralske. Modsætningen mellem Legalitet og Moralitet er ikke absolut: ti til Grund for Oprettelsen af Legaliteten, til Grund for Fordringen om, at der skal være Love, ligger det kategoriske Imperativ: »*Es soll kein Krieg sein*, weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten: denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll«. (Rechtslehre. Beschluss). Herved bekræftes den ovenfor hævdede Antagelse, at Kants Morallov er en Antecipation af den historiske Udviklings Resultat. Retsordenen staar — skønt den kun kræver Legalitet — som et moralsk postuleret Middel. »Fornuften forpligter os«, siger Kant (Rechtslehre § 49), »ved et kategorisk Imperativ til at stræbe efter en Tilstand, i hvilken Samfundets Forfatning staar i saa stor Overensstemmelse med Retsprinciper som muligt«. Kant indrømmer altsaa, at det højeste moralske Formaals Virkeliggørelse ogsaa kan forberedes ved Indflydelse af andre end rent moralske Motiver. Og selve den ydre Sikring af Friheden, som Retsordenen muliggør, er en Betingelse for, at det indre moralske Sindelag kan udvikle sig (Lose Blätter aus Kants Nachlass. p. 528). I sine grundlæggende etiske Skrifter (»Grundlegung« og »Kritik der praktischen Vernunft«) udtaler Kant en skarpere Modsætning mellem Legalitet og Moralitet, end han kan fastholde, hvor Undersogelsen gaar i det Enkelte.

Kant definerer Ret som Indbegrebet af de Betingelser, under hvilke den Enes Villie kan forenes med den Andens efter en almindelig Lov for Friheden. Der gives kun en eneste medfødt Ret, som er knyttet til enhver menneskelig Personlighed, nemlig: *Frihed, d. v. s. Uafhængighed af enhver Andens tvingende Vilkaarlighed, forsaavidt den kan bestaa med enhver Andens Frihed efter en almindelig Lov.* Ejendomsretten begrundes saaledes ikke blot ved, at jeg har bemægtiget mig en Ting, før nogen Anden bemægtiger sig den (prior occupatio), men først ved, at jeg anerkender Andres lige Ret til, hvad de først have bemægtiget sig. — Om noget Steds, er det her klart, at Kants etiske Principer stadigt forudsætte et Samfunds Tilværelse som historisk given. Selve Samfundet tænker Kant sig dog som opstaaet ved en Kontrakt, der begrænser den Enkeltes Frihed ved Hensynet til Andres lige Frihed. Men han betragter ikke denne Kontrakt som en historisk Begivenhed. Han benytter Tanken om den som en ledende Ide, et Fornuftprincip til Vurdering og Udvikling af Samfundsforholdene. Samfundets historiske Oprindelse betragter han som en i denne Sammenhæng ligegyldig Ting. Ved dette Standpunkt betegner han et afgjort Fremskridt overfor de tidligere Naturretslæreres Mytologiseren. Kun opkastede han ikke det Spørgsmaal, hvorledes selve Fornuftprincipet bliver til i Menneskenes Bevidsthed; her ligger det Dogmatiske hos ham.

Ejendommelig for Kants Retslære er den strenge Gennemførelse af den Enkeltes Menneskeret, især støttet til en skarp Distinktion mellem Person (Væsen med Selvlovgivning og Tilregnelighed) og Ting. En Person maa aldrig behandles som blot Middel! Af denne Sætning udleder Kant ikke blot den personlige Frihed, men ogsaa Diskussionsfriheden og Retten til Delagtighed i Lovgivningen. Lovgivningen maa ikke bestemme Noget over Folket, som dette ikke kunde ville bestemme over sig selv, — f. Ex. indføre et uforanderligt Dogmesystem, der ophæver Retten til at skride frem i Oplysning, eller indføre Arveadel. — Med Begejstring havde Kant hilst den nordamerikanske Frihedskrig og den franske Revolution, og endnu i sin Retslære har han ikke glemt denne Begejstring. Han saa hen til Repu-

bliken som Fremtidens Forfatning; men den republikanske Aand var ham dog vigtigere end den ydre Forfatning, og et Monarki kunde efter hans Mening meget vel ledes i republikansk Aand. Faderligt Regimente afskyede han. Suveræenen har ikke Lov til at gøre Nogen lykkelig mod hans Villie. Retten har sit Udspring i Friheden, ikke i Lykken, og det er for Friheden, ikke for Lykken, Suveræenen skal sørge. Derfor maa Straf ikke tildeles som Middel til et Gode for Samfundet eller for Forbryderen selv, men ene og alene af den Grund, at Forbryderen har villet sin Handling. Mennesket vilde blive behandlet som Middel, som Ting, hvis Straffen begrundes paa anden Maade end som Gengældelse. Gengældelsen er et kategorisk Imperativ. Straffen maa ikke øves for at bringe Fordel, men skal øves, om den volder nok saa megen Ulempe. Hvis et Folk var ved at vandre ud, burde det først henrette Morderne! Fiat justitia. pereat mundus — det betyder i Kants Oversættelse: »Retfærdigheden skal raade, om saa alle Skelmer i Verden gaa til Grunde derved!« —

I sin »Dydslære« (den individuelle Etik) lægger Kant især Vægten paa den Karakterens Holdning, der svarer til hans almindelige Opfattelse af det Etiske. Dyden bestaar for ham i Sjælsstyrke (fortitudo moralis), i den Kraft og Værdighed, der følger af Bevidstheden om at have Loven for sin Handlen i sit eget Indre og om at være forbundet gennem denne Lov med et stort Hele.

De Formaal, Kants individuelle Etik stiller, ere: 1) egen Fuldkommenhed og 2) Andres Lyksalighed. Ikke egen Lykke: ti efter den stræber man uvilkaarligt og saa ivrigt, at man betragter det som Andres Pligt ogsaa at sørge for den. Heller ikke Andres Fuldkommenhed: ti den kunne kun de selv sørge for; Fuldkommenheden bestaar netop i, at man gør sig selv til Formaal efter sine egne Begreber om Pligt. (Som om Lykken var saa let at vinde, og som om man ikke behovede Hjælp til sin egen Stræben efter det Fuldkomne!) — 1) Under Bestræbelsen for egen Fuldkommenhed hører Udviklingen af alle lavere og højere Evner, al Kultur. Det gælder om at gøre Dyret til Menneske: »Det Karakteristiske for Mennesket i Modsætning til

Dyret er Evnen til at sætte sig Formaal. Naar nu Menneskeheden i vor egen Person er Formaalet, saa er dermed forbunden den Pligt at gøre sig fortjent af Menneskeheden ved Kultur« — først og fremmest »moralsk Kultur«, det vil sige Evnen til at lade sine Handlinger bestemmes ved den indre Lov. Men Alt hvad der gør Mennesket til virksomt og nyttigt Led af Samfundet, udleder Kant af Menneskeværdigheden: at være unyttig og overflødig er at nedværdige Menneskeheden i sin Person. Et meget karakteristisk Afsnit er: »Von der Kriecherei«. Som Person er Mennesket af ubetalelig Værdi. Ydmyg overfor Loven i sit Indre skal det derfor hævde sig selv overfor alle Andre, kom det endog til at staa overfor en Seraf! Ydmyghed overfor Andre er ikke Pligt, men kan være Farisæisme eller endog Nederdrægtighed, hvis man vil vinde Gunst eller Fordel derved. Bliv derfor ikke Menneskers Trælle! Lad Eders Ret ikke træde under Fødder! Modtag ikke Velgerninger, som I kunne undvære! Vis Standhaftighed og sky uværdig Jamren under Lidelser! Knæl ikke for Nogen, thi Idealet er indeni Eder, og hvad der kan fremtræde udenfor Eder, kan kun være et Idol! Dybe Buk og mange ydre Høflighedstegn ere Udtryk for Menneskenes Hang til Kryberi. Og naar man gør sig til Orm, kan man ikke klage over, at man bliver traadt under Fødder! — 2) Ved det andet Formaal, Kant opstiller i den individuelle Etik: Andres Lyksalighed, rejser der sig for ham — uden at han er sig det klart bevidst — et overordentligt vanskeligt Problem: skal man herved rette sig efter Andres eller efter sine egne Forestillinger om Lykke? Det er et Problem, der fører ind i det personlige Livs inderste Dybder, især naar man som Kant har saa skarp en Opfattelse af den personlige, ved Selvlovgivningen bestemte Værdighed. Kant staar meget vaklende her. Snart siger han, at Andre ikke have Ret til at kræve af mig, hvad jeg ikke mener, vil være lykkeligt for dem, og taler om den sure Fortjeneste at befordre Andres sande Vel, skønt de ikke anerkende det som saadant; snart siger han, at jeg ikke kan gøre Andre vel efter *mine* Begreber om Lykke, og at det ikke kan kaldes Velgørenhed, naar jeg berøver en Anden Friheden til at blive lykkelig paa *sin* Maade. — Pligterne mod

Andre deler Kant i Kærligheds og Agtelsespligter, alt eftersom der skal raade et Tiltræknings- og Tilnærmelsesforhold eller et Afstandsforhold. Agtelsespligten følger direkte af de første Sætninger i Kants Etik. Vanskeligere staar han overfor Kærligheden, dels paa Grund af den skarpt skaarne Selvstændighed, han giver hver enkelt Personlighed, dels paa Grund af den pessimistiske Opfattelse, han har af den faktiske Menneskenatur. Kærligheden maa begrænses ved den Andens Ret, ti denne giver Afkald paa sin Menneskeværdighed, naar han ikke selv raader for sig og sin Tilstand. Desuden er Kærlighed en umiddelbar Følelse og Trang, der ikke kan reguleres ved Fornuftens Bud. Og som Menneskene faktisk ere, kan det ikke fordres, at man skal føle Velbehag ved dem. Det er vor Pligt at ville og at gøre dem vel, og denne Pligt bortfalder ikke ved den sørgelige Erfaring, at vor Slægt, naar man lærer den nærmere at kende, befindes saare lidet elskværdig. Velvilliens, ikke Velbehagets Kærlighed (amor benevolentiæ, non complacentiæ) er det, der kan være Pligt. En Harmoni mellem Tilnærmelse og Afstand, mellem Kærlighed og Agtelse finder Kant i Venskabsforholdet: vel er sandt Venskab »en sjelden Fugl, at ligne ved en sort Svane«; men der existerer virkeligt sorte Svaner. — Man maa derimod holde Kant som Pebersvend til Gode, at han har saa ufuldkommen en Forstaaelse af Ægteskabet. Han omtaler det ikke i Dydslæren, men i Retslæren. Det er et Kontraktforhold, ved hvilket to Personer af forskelligt Køn forpligte sig til kun at træde i Kønsforhold til hinanden, ikke til Andre. Kønstilbøjeligheden omtaler Kant kun som en rent isoleret Trang i Menneskenaturen, ser den kun fra den rent sanselige Side og har intet Blik for dens Nuancering og mulige Sammenhæng med nogle af de mest ideale Følelser.

5. RELIGIONSFILOSOFI. (*Kritik der praktischen Vernunft* og *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

a. Moral og Religion.

Kants Etik er autonom — er (eller vil være) uafhængig af alle andre Forudsætninger end dem, der ligge i Menneskets inderste Væsen, i den Virken, der er hans inderste Natur, uafhængig af Fysik og Hyperfysik, af Psykologi og Teologi. Det maa da være meget vanskeligt for Kant at paavise en naturlig Overgang fra Moral til Religion. Ti hvorledes kan Afhængigheden udledes af den rene Selvstændighed og Selvvirksomhed? Og dog var det tidligt (ligefra 1766, se »Träume eines Geistersehers«) Kants Overbevisning, at Religionen kun kunde grundes paa Moralen. Forklaringen ligger i, at den ubetingede Opgave, der er stillet Mennesket i dets Inderste, skal løses af et endeligt, et begrænset Væsen. Den moralske Lov lærer os vor indre Frihed, og dermed vor Uafhængighed af den hele Erfaringsverden, at kende. Men den skal jo netop gennemføres i Erfaringsverdenen, gennemtrænge vor Personlighed fuldstændigt. Der opstaar da en *Fornufttrang*, en moralsk Fornødenhed, som fordrer de Betingelser opfyldte, uden hvilke den fuldstændige Virkeliggørelse af den ideale Opgave er umulig. Den første Betingelse er fortsat Existens, ti kun ved en i det Uendelige gaaende Progres kan Villien komme i. fuldkommen Overensstemmels med den moralske Lov. Personlig Udødelighed bliver da et Trospostulat. Den anden Betingelse er Harmoni mellem den moralske Stræben og den naturlige Lykketrang. Ved Erfaringen kan det ikke godtgøres, at Dyd altid fører til Lykke eller Lykke til Dyd; hvor det sker, er det tilfældigt. Og dog maa det højeste Gode indbefatte ikke blot Dyd (det største Gode), men ogsaa Lykke. Der maa i sidste Grund være en Overensstemmelse mellem Naturens og Frihedens Verden. Der maa da postuleres en Magt, som kan bringe Harmoni mellem de to Verdener, saa at Moraliteten ikke staar som en Fremmed i Verden. Derfor føres den, der er gennemtrængt af den moralske Fordring, til Troen paa en Guds Existens.

Den praktiske Fornuft fører altsaa til Overbevisninger, der

angaa Noget, som ligger udover de Grænser, den teoretiske Fornuft paaviste. Det X (Ding an sich), som den teoretiske Fornuft maatte lade staa hen, faa vi Adgang til, naar vi følge den Trang, som den praktiske Fornuft fremkalder hos os til at postulere en fuldkommen Realisation af de moralske Idealer. Kant opregner tre Postulater: Villiens Frihed (som allerede er omtalt), Sjælens Udødelighed og Guds Tilværelse.

Den Trang, af hvilken Postulaterne udspringe, er ikke af sanselig eller egoistisk Art, men er en Følge af den moralske Lovs Tilstedeværelse og Virken i Menneskets Sind, altsaa af det Universelle og Almengyldige i hans Væsen. Det er en ren Fornufttrang (ein Bedürfniss der reinen Vernunft). Men ligesaa stærkt som Kant betoner denne Trangs Forskel fra et hvilketsomhelst Ønske, ligesaa stærkt betoner han dens rent subjektive Karakter. Den Tro (eller rettere: det Haab), den fører til, er ikke selv Pligt, skønt den fremkaldes ved Pligtloven. Der kan — siger Kant — ikke gives nogen Pligt til at tro, hvad der ikke kan erkendes. (Kritik der praktischen Vernunft. Kehrbach p. 151. 172 f.). Kant mener: naar Mennesket føler Loven i sit Indre, vil han ogsaa *uundgaaeligt* føle Trangen til at antage Betingelserne for dens Gennemførelse. Og i Tillid til denne Uundgaaelighed kommer han ogsaa til i en enkelt Sammenhæng at erklære det for en Pligt mod sig selv at have Religion, da man ellers ikke kan holde sin moralske Overbevisning oppe. (Tugendlehre. Beschluss. — Lose Blätter p. 513). Ja, der undslipper ham endog den Ytring, at »Velsindede« nok kunne vakle i Troen undertiden, men aldrig opgive den. (Kritik d. pr. Vern. Kehrb. p. 175).

Spørgsmaalet er, om den Fornufttrang, af hvilken Postulaterne udspringe, virkeligt er universel, — om den nødvendigvis findes hos alle Individer, der anerkende en ubetinget Morallov og have et uendeligt Ideal i deres Indre. Kant har ikke set, at dette Spørgsmaal ikke kan afgøres a priori, men maa besvares ved Hjælp af psykologisk Erfaring. Han vilde efter sine egne Forudsætninger ikke kunne indvende Noget mod den, der uden at vakle i sin moralske Overbevisning, men ogsaa uden nogen som helst »Postulater«, kunde se den evige Disharmoni mellem

Ideal og Virkelighed under Øjne. Ja, han har endog et enkelt Sted tænkt sig denne Mulighed. Stedet har særlig Interesse, da det klart angiver, hvad Kant vilde opnaa ved sine Postulater. »Vi kunne«, siger Kant (Kritik der Urtheilskraft § 87), »tænke os en retskaffen Mand (som f. Ex. Spinoza), der holder sig for overbevist om, at der ingen Gud og heller intet tilkommende Liv gives: hvorledes vil han dømme om det Formaal, der er sat ham ved den moralske Lov, som han i Gerning ærer? Af sin Lydighed mod denne Lov fordrer han ingen Fordel for sig selv, hverken i denne eller i en anden Verden; uegennyttigt vil han ene og alene volde det Gode, mod hvilket hin hellige Lov retter alle hans Kræfter. Men hans Stræben er begrænset, og fra Naturens Side kan han vel af og til vente en tilfældig Tilslutning, men ikke nogen lovmæssig og regelmæssig Harmoni med det *Formaal*, han føler sig forpligtet og tilskyndet til at virkeliggøre. Bedrag, Vold, Misundelse ville stedse gaa i Svang omkring ham, skønt han selv er redelig, fredsommelig og velvillig. De Retskafne, han træffer paa, ere af Naturen, der ikke agter paa, hvor værdige de ere til Lykken, underlagte Nød og Mangel, Sygdom og ubetimelig Død, ligesaa vel som de andre Dyr paa Jorden. Og de ville vedblive at være det, indtil en uhyre Grav opsluger dem alle tilhobe og styrter dem, der kunde tro at være Skabningens Endemaal, tilbage i den Afgrund af kaotisk og formaalsløs Materie, af hvilken de vare trukne frem«. Kant mener nu, at man ikke vil kunne fastholde det *Formaal*, den moralske Lov fører til at stille, uden de religiøse Postulater. Men hans Etik vilde jo netop abstrahere fra alle Formaal og fordre en Villen for selve den indre Lovs egen Skyld — hvad der saa end maatte komme ud deraf! Kun ved en Inkonsekvens kan han opstille Begrebet om *det højeste Gode* (Forening af Lykke og Dyd) som *etisk* Formaal; ti den første Sætning i hans Etik (Grundlegung p. 1) lyder: »Der kan ikke tænkes Noget i Verden eller udenfor Verden, der uden Betingelse kunde kaldes godt, uden *en god Villie.*« Ved sine Postulater (især det andet og tredie) tager han faktisk Etikens Uafhængighed tilbage.

Postulaterne komme frem, naar der føles Trang til at tænke

det Etiske sammen med vor hele øvrige Verdensanskuelse. Vel er det en Trang, der ikke rører sig hos Alle, og etisk set heller ikke behøver at røre sig. Men Kants store Fortjeneste i religionsfilosofisk Henseende er dog netop den: paa en klarere og dybere-gaaende Maade end hidtil sket at føre det religiose Problem tilbage til en personlig Trang, der er bestemt ved Forholdet til etiske Idealer. Det religiøse Problems Stilling til forskellige Tider og hos forskellige Personer vil bero paa denne Trangs Tilstedeværelse og paa den særegne Art og Maade, den fremtræder paa. Her vil der, som Erfaring viser, gives utallige individuelle Forskelligheder, som Kants Dogmatiseren førte ham til at overse. Men med ligesaa sikker Haand, som den, hvormed han i teoretisk Henseende bestemte de religiøse Antagelsers filosofiske Sted, har han her fundet en tilsvarende Stedbestemmelse hvad den praktiske og psykologiske Side ved disse Antagelser angaar.

b. De religiose Postulater i deres Forhold til Kants Erkendelsesteori og til den »naturlige Religion«.

Ved Postulaterne komme vi udover Erkendelsens Grænser. Men hvorledes er det muligt, da jo Fornuftkritiken har slaaet fast, at vore Erkendelsesformer nu en Gang har disse Grænser? Vi have jo dog ikke flere Sæt af Erkendelsesformer at skifte med! Kant lægger her Vægt paa, at Kategorierne (det er her, som næsten altid, Aarsagsbegrebet, det især drejer sig om) ikke udspringe af Erfaringen, men af selve Tænkeevnen. Han finder deri Muligheden af at bruge Kategorierne udover Erfaringens eller Fænomenernes Grænse til at *tænke* os det, Postulaterne indeholde, selv om vi ikke kunne *erkende* det. Til Erkendelse vilde fordres en Samvirken af Anskuelse og Tænkning. Men Anskuelse er her udelukket. Den menneskelige Erkendelsesevne er karakteriseret ved Forskellen mellem Anskuelse og Tænken, og ved, at al Anskuelse er sanselig (i Tid og Rum). En oversanselig Anskuelse vilde være Fantasteri, vilde føre til at antænde en »Tryllelanterne af Hjernespind«. — Altsaa vi tænke os Gud som Aarsag til Verden, vor Stræben fortsat og vor ideale

Villen som en første Begyndelse, skønt disse Begreber ikke kunne belægges med anskuelige Data.

Selv en saadan Brug af Tankeformerne stemmer dog ikke med Fornuftkritiken, efter hvilken Begreber uden Anskuelse ere tomme (ligesom Anskuelser uden Begreber ere blinde). Og det er — selv om man indrømmer en saadan Brug — i Virkeligheden ikke de sædvanlige Forestillinger om Gud, Frihed og Udødelighed, ikke det, man i den »naturlige Religion« forstod ved disse Ord, Kant kan udtrykke ved sine rene Begreber. Med Anskuelsen maa jo ogsaa *Tidsforholdet* falde bort: men hvorledes kan der saa blive Tale om *fortsat* Existens (zukünftiges Leben), om Begyndelse, om Skaben? Og hvis alle Erfaringsdata skulle holdes borte, maa fra Gudsforestillingen Alt fjernes, hvad der skyldes menneskelig Psykologi. Vi kende kun en Forstand, der gennem successiv og diskursiv Opfattelse og Drøftelse arbejder sig frem til Sandheden, og kun en Villie, der sætter sig Formaal og derefter søger Midlerne til at naa dem. Det passer ikke paa det ubetingede og uendelige Væsen, og det falder bort med Tidsforholdet. Og spørge vi Kant, hvad der da bliver tilbage af vore psykologiske Begreber, naar vi foretage en saa radikal Forandring ved dem, at de skulle kunne anvendes paa Gud, saa svarer han klart og oprigtigt (skønt dette Svar stadigt overses i de populære Fremstillinger af hans Lære): kun *det blotte Ord* bliver tilbage! »Nævn blot én Egenskab«, siger han f. Ex. (Kritik d. pr. Vern. Kehrb. p. 165), »om hvilken man ikke kunde godtgøre, at naar alt Antropomorfistisk udsondres, bliver kun det blotte Ord tilbage, uden at vi kunne forbinde det mindste Begreb dermed for derved at udvide vor teoretiske Erkendelse.« Lignende Udtalelser findes i alle Kants Hovedskrifter[24]). Tydeligere kunde Spinoza ikke udtale sig. — Spørges der, hvorledes Kant kan have tillagt de religiøse Forestillinger Værdi, naar de teoretisk ere aldeles tomme, bliver Svaret, at efter Kant ere alle religiøse Forestillinger *symbolske*. Vi maa hjælpe os med Analogier og Symboler, hvor den videnskabelige Brug af vore Begreber høre op. Ogsaa Forestillingerne om personlig Gud og personlig Udødelighed blive da kun Symboler for Noget, Tanken ikke kan udtrykke i adækvat Form. Det er

ingen højere Erkendelse der vindes ved at gaa over fra Viden til Tro. »Fornufttrangen« tager her i Virkeligheden Poesien i sin Tjeneste. Postulaterne ere Projektioner ud i det Uerkendelige af Billeder, der have dannet sig i Erfaringsverdenen. — Der bliver, naar man gennemtænker, hvad heri ligger, en meget stor Forskel paa Kants religiøse Standpunkt og det religiøse Standpunkt, som den »naturlige Religion« formulerede. Kant har, ligesom Lessing, havt en esoterisk og exoterisk Lære[25], selv om han ikke har gjort sig Forskellen mellem dem aldeles klar, ejheller har set alle Konsekvenser, der ligge i Antagelsen af de religiøse Begrebers symbolske Karakter, f. Ex. den, at Symboler ikke kunne paatvinges, men maa være Genstand for frit, individuelt Valg, saa at min »Fornufttrang« maaske kunde finde mere tiltalende Symboler end de af Kant valgte. Kant har tillige noget for rask lagt Alt, han følte Trang til at tro paa, over i Ding an sich, uden at undersøge, om de forskellige Postulater ikke skulde være indbyrdes modstridende (f. Ex. Guds Almagt og Menneskets Frihed — smlgn. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 2. Aufl. p. 215 f. — Lose Blätter p. 544). Han har brugt Erkendelsens Grænse, ligesom Barselkonen hos Holberg bruger Skærmbrædtet, til at forvare de forskellige Elementer, han vil af med i Videnskaben, men vil gemme til Troen, uden at tænke paa, at Striden vil begynde paany — bag Skærmbrædtet! Ti den Fordring stille vi dog til vore Symboler, at de skulle være uden Selvmodsigelse.

De religiøse Forestillingers symbolske Karakter hænger nøje sammen med, at den religiøse Tro udspringer af en personlig Trang. Vi søge Former, i hvilke vi kunne forestille os Tilværelsen som et Rige, i hvilket det, der for os er det højeste Værdifulde, kommer til sin fulde Ret. Ogsaa paa dette Punkt betegner Kants Religionsfilosofi — med alle sine Ufuldkommenheder — et stort Fremskridt overfor Ortodoxi og Oplysningsteologi.

c. Den positive Religion.

Som det forholder sig med den naturlige Religions Forestillinger, maa det ogsaa forholde sig med den positive Religions

Forestillinger. Denne Konsekvens drog Kant i det mærkelige Skrift *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). I Stedet for at spørge, om den positive Religions Forestillinger kunne bestaa for Naturvidenskabens og den historiske Kritiks Domstol, spørger Kant om deres Betydning for det menneskelige Liv i etisk Henseende, spørger, hvad de indeholde, som kan nære og støtte Livet. Og dette er og bliver jo stedse Hovedspørgsmaalet, ti paa dets Besvarelse afhænger den Værdi, der kan tillægges disse Forestillinger (hvorledes saa Fysikens og Historiens Dom end falder ud). At Kant holder sig til Kristendommen som den nærmest liggende positive Religion, er naturligt. Men mærkeligt er det at se, at det er Dogmerne om Synd og Forsoning, han især drøfter, netop de Dogmer, man i Oplysningsperioden havde mindst Sans for. Han finder dybe etiske Sandheder indeholdte i disse Dogmer, idet det, der i Bibelen berettes som ydre, historiske Begivenheder, kan tydes som indre aandelige Forhold i Menneskets Sind, som Udtryk for kæmpende Modsætninger i den menneskelige Villie.

I Læren om Synden og Syndefaldet finder Kant udtrykt en ved Erfaring bekræftet Sandhed: at der i Modsætning til den indre Villen, hvis Lov er den moralske Lov, ytrer sig et Hang til at sætte Sanselighedens Krav over Fornuftens. Det er Lov, der staar mod Lov [som hos Böhme Gud mod Gud]; ti det er ikke selve Sanseligheden, der er det Onde. Det Onde er den Villie, der vender det rette Forhold, ifølge hvilket Fornuften hersker over Sanseligheden, om og formulerer det modsatte Forhold som Regel. Det radikale Onde i Mennesket er denne Forvending af Forholdet mellem Motiverne. Den filosofiske Etik tager det som et Faktum, som noget i Erfaringen Givet: Bibelen fremstiller det radikale Ondes Oprindelse som en historisk Begivenhed, idet den lader Menneskets gode Natur gaa i Tiden forud for dets onde Natur og Uskyldighedstilstanden afbrydes ved et Fald. Ved at indføre en Frister indrømmer den tillige, at en absolut Forklaring ikke kan gives.

Men ved Siden af det radikale Onde findes der stadigt i Mennesket en Spire til det Gode, der kan udvikles især ved Beundring af Forbilleder. Evnen til at agte det Gode, om man

end ikke selv kan øve det, falder aldrig ganske bort. Denne Evne, hvoraf den moralske Bevidsthed udvikler sig, er det Ideale i vor Natur, den indre Himmel i os i Modsætning til det radikale Onde som det indre Helvede. Der er i vor Natur givet et ubegribeligt Forbillede, et iboende Ideal, der i Bibelen fremstilles som Guds Søn, der stiger ned paa Jorden og antager Menneskeskikkelsen. Gudmennesket er Ideen om Menneskenaturen i dens Fuldkommenhed. Atter her fremstilles som historisk Begivenhed, hvad der for Filosofen er et evigt Forhold: det Godes, Idealets Forhold til den menneskelige Natur som en Kraft, der staar i stærk Modsætning til andre Tendenser i denne Natur. Kampen mellem Satan og Kristus er en Kamp, der føres i den menneskelige Naturs Inderste. Under denne Kamp maa Guden i os lide for, hvad vor onde Villie har øvet. Det nye Menneske, der skal blive til, lider for det gamles Synder. Dertil svarer i vor Erfaring Angeren, som forudsætter en ny Villiesretning, der overtager den Lidelse, som er forbunden med at arbejde sig ud af den gamle Villie. Dette er Forsoningsdogmets etiske Indhold. Vel kan det ideale Menneskes Tilblivelse i os ikke blive en afsluttet Proces; kun en Tilnærmelse er mulig; men fra det højeste Synspunkt anskues og vurderes den successive Tilnærmelse som Helhed, idet Tidsforholdet lades ude af Betragtning.

Kant er sig klart bevidst, at denne symbolske Tydning er aldeles forskellig fra den historiske Fortolkning. Denne sidste overlader han til den lærde Forsken. Han paastaar, at kun ved saadan symbolsk-etisk Tydning have Religionsbøgerne blivende etisk Værd, og at det i Virkeligheden er denne Vej, man gaar og altid er gaaet, naar man har villet gøre Religionen praktisk frugtbringende. Og en saadan Tydning er saa meget des mere berettiget, som Menneskets moralske Anlæg uvilkaarligt have øvet deres Indflydelse allerede ved de religiøse Forestillingers Udvikling og givet selve Aabenbaringerne deres Præg. Ad rent ydre, historisk Vej kunne vi aldrig lære det Ideale og Guddommelige at kende. Det højeste Forbillede ligger stedse i vor egen Aand. Kun ved Guden i os erkende vi Guden udenfor os; og hin Gud i os er den eneste, for hvilken alle Knæ bøje sig! (Lose Blätter p. 218). Denne Gud i os er Fortolkeren af

Alt, hvad der fremtræder med Fordring om at være Aabenbaring. Hvis Abraham havde fastholdt det, havde han ikke villet lægge Haand paa sin Søn; hvis Kætterdommerne havde fastholdt det, havde de ikke fældet Nogen for hans Dogmers Skyld. Den moralske Lov i os er sikrere end nogensomhelst Tro. (Religion innerhalb etc. p. 289 f.).

Efter Kants Mening foregaar der i Menneskets Indre saa vidunderlige Ting, at man ikke har Behov at antage ydre Begivenheder til Forklaring af dem — især da enhver saadan Forklaring er illusorisk. Det Hemmelighedsfulde ved de Begivenheder, de bibelske Beretninger fortælle om, lod han staa hen; men han »ærede den ydre Indklædning for en Lære, som tilsidst grunder sig paa Vidnesbyrd, der uudsletteligt ere opbevarede i Sjælen og ingen Undere behøve.« (Religion innerhalb etc. p. 117).

Kun den Fordring stiller han, at det historiske og dogmatiske (»statutariske«) Element i Religionen mere og mere skal underordnes det indre og etiske Element. Den historiske Tro har kun provisorisk og symbolsk Betydning. Den synlige Kirke skal mere og mere nærme sig til den sande Kirke, den usynlige, i hvilken hver Enkelt staar i indre og umiddelbart Forhold til den højeste Sandhed. Da vil ogsaa den nedværdigende Forskel mellem Præst og Lægmand høre op; den betinges ved Nødvendigheden af historisk Lærdom for at forstaa den positive Religion. Guds Rige er ikke et Rige af Præster. Efter Reformationen er der ikke sket noget ubetinget Fremskridt: enten man forbyder Lægmænd at læse Bibelen, eller man siger: Forsk kun i Bibelen, men I maa ikke finde Andet deri, end hvad vi have fundet, — det kommer ud paa Et! Og saa sig os hellere strax, hvad I have fundet: saa spare vi vor Læsning! (Lose Bl. p. 402). Endnu mere besværende for den Samvittighedsfulde end de ydre Observanser, Katolicismen fordrer, er den dogmatiske Trosbekendelse. Hvis Kristendommen bestaar deri, saa gælder ikke Ordet: »Min Byrde er let!« —

Kant fik selv at føle, hvor stærk en Modsætning der var mellem hans Tydning af Kristendommen og Kirkens. Alligevel havde han den frejdige Forvisning, at den religiøse Udvikling

vilde gaa i den Retning, han havde faaet Øje paa. Deri kan han faa Ret endnu, skønt de religiøse Modsætninger ere blevne skærpede i den Tid, der er forløben siden hans religionsfilosofiske Skrift udkom. For selve Religionsfilosofien var dette Skrift epokegørende, og det bevarer sin Værdi til alle Tider ved sin Kamp for det Indre mod det Ydre og ved sin Hævden af Betydningen af det personlige Livs indre Begivenheder. I den religiøse Psykologi og i historisk Opfattelse af Religionen lader det Meget tilbage at ønske. Men det var det nye Aarhundredes Opgave at supplere hans Tanker i denne Henseende.

6. SPEKULATIVE IDEER PAA ÆSTETISK OG BIOLOGISK GRUNDLAG. (*Kritik der Urtheilskraft*).

a. De to Verdener og deres mulige Enhed.

I sin *Kritik der Urtheilskraft* (1790) udvikler Kant Tanker, der pege udover de Grænser, indenfor hvilke hans Filosofi ellers holder sig. I Stedet for Apellen til en moralsk Tro, der i de tidligere Skrifter dannede Afslutningen paa hans Opfattelse, vover hans Tænkning sig her til dristigere Udblik til en stor Sammenhæng, indenfor hvilken en Enhed af de Modsætninger, han hidtil havde holdt ude fra hinanden, kunde være mulig.

Kant havde i høj Grad opereret med skarpe Distinktioner. De havde været nødvendige for ham til Opnaaelse af hans Resultater. Kun ved at skelne mellem Fænomener og Ting i sig selv havde han formaaet at føre sit Bevis for Fornufterkendelsens reale Gyldighed, og kun ved at skelne mellem Erfaringsverdenen og den intelligible Verden havde han ment at kunne forene Villiens Oprindelighed og Selvlovgivning med den empiriske Karakters Naturbestemthed. De to Verdener: den fænomenale (Naturens, Erfaringens) paa den ene Side, den intelligible (Frihedens, Formaalenes) paa den anden Side, staa overfor hinanden, som vare de helt forskellige og fremmede for hinanden: det er Resultatet af Kants Erkendelsesteori og af hans Etik, og

hans Religionsfilosofi har kun paa temmelig udvortes Maade, gennem Postulater, raadet Bod derpaa. Men i sin store kritiske Betænksomhed vender han sig endnu en Gang mod disse Resultater og spørger, om det nu ogsaa er berettiget at betragte hine Modsætninger som absolute og uforenelige. — Mennesket selv er jo dog baade Naturvæsen og intelligibelt Væsen, baade Fænomen og Ting i sig. Her haves da et Enhedspunkt for de to Verdener! Mennesket lever og handler i Naturen, men skal og kan følge Frihedens Lov, og gennem den menneskelige Udvikling i Erfaringens Verden skal det af den ideale Lov fastslaaede Maal tilstræbes. Saa kunne da de to Verdener ikke falde helt udenfor hinanden: der maa være en Enhedsgrund for Naturen og den moralske Verden. — Og naar Kant stadigt har opereret med Distinktionen mellem vor Opfattelse og selve Tingenes Væsen, var der saa ikke Grund til at spørge, om ikke selve Antagelsen af hine Modsætninger kunde hænge sammen med vor erkendende Aands Natur: det er jo ikke sagt, at det, der for os (med vor diskursive Tænkning, der maa distingvere og analysere for at erkende) staar som Modsætninger, derfor i Tingenes inderste Grund er det! Ligesom Kant allerede i »Kritik der reinen Vernunft« havde antydet, at det, der ligger til Grund for Stoffet i vor Erkendelse, kunde være det Samme, der bestemmer de Former, i hvilke vi ordne det, — og at det, der ligger til Grund for de materielle Fænomener, kunde være det Samme, der ligger til Grund for de aandelige Fænomener, — saaledes drøfter han nu ogsaa tilsidst den Mulighed, at Grundlaget for Naturens og Frihedens Verden kunde være et og det samme. Han bærer sig ad som Bygmesteren, der tager Stilladserne ned, naar Bygningen er færdig: de Distinktioner, Kant har benyttet under sin Forsken som Midler til at stige i Højden, kalder han tilbage, da han er ved Arbejdets Afslutning. Af selve Distinktionen mellem Erkendelsen og Tilværelsen uddrager han den Slutning, at denne Distinktion — der jo gøres af selve vor Erkendelse — ikke kan være absolut. Men han støtter sig herved til bestemte Kendsgerninger, der faa ham til at drage Problemer frem, han hidtil ikke havde behandlet, Kendsgerninger, der godtgøre, at Naturen efter sine egne Love arbejder i

Retning af det, vor erkendende og vurderende Aand ønsker og fordrer. Skulde den da være fremmed for Idealet?

b. *Æstetisk Betragtning.*

En æstetisk Dom er en saadan, ved hvilken vi kalde et Fænomen skønt eller ophøjet. Det Spørgsmaal opstaar da, om saadanne Domme kunne have Almengyldighed, være Udtryk for Mere end et rent individuelt Velbehag.

Det Skønne skelnes fra det Behagelige og det Gode derved, at det ikke beror paa en Genstands virkelige Existens, men kun paa det Billede, den Opfattelse eller Forestilling, vi have om den. Det æstetiske Velbehag er uinteresseret og frit. Det opstaar ved et frit Spil af Erkendelsesevnen, som bevirkes, naar et Billede faar vor Indbildningskraft og vor Forstand til at virke sammen paa harmonisk Maade, idet Billedets Enkeltheder let og naturligt forbindes til en Helhed, der umiddelbart forstaas. Hverken det rent stoflige Indtryk eller det rene Begreb spiller herved en Rolle: det blotte Stof giver ingen Helhed, og det rene Begreb en abstrakt Regel, der fremtræder som Tvang overfor Stoffet. I den engelske Havekunst[26]), i musikalske Kompositioner, i Billedkunsten virke de enkelte Elementer umiddelbart sammen til en Helhedsopfattelse, der fyldestgør en væsentlig aandelig Trang hos os. Kant lægger meget stor Vægt paa det aldeles Umiddelbare i Skønhedsindtrykket og undervurderer de fjernere Forestillinger, Billedet kan vække. Kun den »frie« Skønhed (bestemt ved hvad Fechner har kaldt den direkte Faktor) er egentlig Skønhed; den »vedhængende« Skønhed (bestemt ved den associative Faktor) bærer ikke med Rette Navn af Skønhed, da den forudsætter bestemte Forestillinger. En Blomst, en Arabesk, en musikalsk Fantasi yder fri Skønhed; et Menneskes Skønhed er »vedhængende«, fordi den forudsætter en Forestilling om, hvad det er at være Menneske.

Domme om Skønhed (d. v. s. om fri Skønhed) ere subjektive, forsaavidt som de udspringe af en Følelse, Billedet vækker hos os. Men derfor kunne de godt være almengyldige, idet Følelsen her bestemmes af Noget, der er fælles for alle Menne-

sker: Forholdet mellem Erkendelseskræfterne, Trangen til harmonisk Forhold mellem Evnen til Anskuelse og Evnen til Forstaaelse. Æstetiske Domme (Smagsdomme) kunne ikke bevises, men de kunne fremkaldes ved, at der gives Lejlighed til umiddelbar Anskuelse. Almengyldigheden er exemplarisk, d. v. s. opnaas ved Hjælp af Exempler, ikke ved Regler. Derfor er æstetisk Kritik en Kunst, ikke en Videnskab.

Det Ophøjede skyldes ogsaa et uinteresseret Velbehag, men her er Forholdet mere sammensat. Det Store, Uoverskuelige, Uendelige i Udstrækning og i Kraft overvælder vor Opfattelsesevne og kuer vor Selvfølelse. Derved bringes Sindet til at slippe alt Endeligt og Sanseligt og føle i sig en Kraft, som er hævet over enhver Begrænsning: Kraften til at tænke de uendelige Ideer og til at forme den ubetingede Lov. En højere Art Selvhævdelse vækkes saaledes overfor det Vældige i Naturen, efter en foreløbig Hæmmelse. Det egentligt Ophøjede er da ikke de ydre Fænomener: de ere kun Anledninger til, at det Store i os selv kundgør sig. — Ogsaa her kan der fældes almengyldige Domme, da Domme om det Ophøjede grunde sig paa en Følelse, der maa kunne fremkaldes hos ethvert tilstrækkeligt udviklet Menneske.

I de Fænomener, vi kalde skønne og ophøjede, virker Naturen nu *efter sine egne Love* til at fremkalde hos os et af al egoistisk Interesse uafhængigt Velbehag. Det er en betydningsfuld Kendsgerning, især da den æstetiske Følelse ved sin Uinteresserethed er beslægtet med den etiske Følelse!

Kant bliver ikke staaende ved at undersøge Vurderingen af det Skønne. Han undersøger ogsaa Frembringelsen af det Skønne i Kunsten. Denne Frembringelse gaar — ligesom Vurderingen — for sig uden Ledelse af abstrakte Begreber, overvejende uvilkaarligt, og dog saaledes, at det Frembragte bliver Genstand for almindelig Anerkendelse og kommer til at staa som Forbillede. Kunsten er Geniets Værk. Geni er »exemplarisk« Originalitet: et Anlæg, ved hvilket Naturen giver Kunsten Regler. Geniet virker ikke efter Regler eller Ideer, og dog kan der udledes Regler og findes Ideer i dets Værker[27]). Geniets Kendsgerning viser altsaa — ligesom den æstetiske Doms Kendsger-

ning, — at Naturens og Frihedens Verden ikke ere absolut sondrede, men maa have et fælles Grundlag. Disse Kendsgerninger maa vi — det er Kants Mening — ogsaa tage Hensyn til, inden vi danne os vor afsluttende Opfattelse af Tilværelsen.

c. *Biologisk Betragtning.*

Ikke blot ved at frembringe skønne og ophøjede Fænomener og ved at virke gennem Genierne viser Naturen sin Overensstemmelse med vor Aands Love. I Organismerne frembyder den Væsener af saadan Beskaffenhed, at deres enkelte Dele kun forstaas som Middel eller Betingelse for hele Væsenets Bestaaen. Der er her samme inderlige Sammenhæng mellem Enkeltheder og Helhed som i Geniets Værker. I den organiske Verden virker Naturen som Geni, paa en Maade, der er forskellig baade fra den mekaniske Frembringelse af et Hele ved Delenes Samvirken og fra den bevidste Sammenføjning af Dele til Helhed efter en bestemt Plan. Naturens organiserende Virken har ingen egentlig Analogi med nogen af de Arter af Kausalitet, vi kende (Kr. d. Urth. § 65). Vi kunne kun gøre os den forstaaelig, naar vi betragte Organismerne, *som om* de vare frembragte under Ledelse af Tanken om et Formaal (hvad enten dette nu tænkes som bevidst eller ubevidst). Men det er kun et regulativt Princip; vi tør ikke negte Muligheden af de organiske Arters og Formers Opstaaen ved en naturlig Udviklingsproces efter mekaniske Love. Den Analogi, der er mellem de organiske Former indbyrdes, kunde tyde paa et fælles Udspring, saa at Naturen Skridt for Skridt er naat fra de laveste Former til de højeste. Man kunde tænke sig Vanddyr først blive til Sumpdyr og senere til Landdyr, saaledes at de til Forholdene passende Former afløste de mindre hensigtsmæssige. (Der er — siger Kant i Kr. d. Urth. § 80 — vel faa selv blandt de skarpsindigste Naturforskere, hvem en saadan Hypotese, ganske vist et dristigt Eventyr af Fornuften, ikke er gaaet gennem Hovedet!). —

Hele Modsætningen mellem Mekanisme og Teleologi, mellem Opstaaen ved Delenes blinde Samvirken og ved planmæssig

Sammenføjning, skyldes maaske kun vor Erkendelses Natur. Vor Forstand gaar diskursivt frem, gaar fra Delene til Helheden og ser denne som hines Produkt; skal den tænke sig Delenes Beskaffenhed bestemt ved Helheden, kan den det kun ved at tænke Forestillingen om Helheden som subjektiv Aarsag til Dannelsen og Forbindelsen af Delene. For os danne derfor Mekanisme og Teleologi en stor Modsætning. Men i Naturens os ubekendte Grund kunde jo mekanisk og teleologisk Sammenhæng være forenede i ét Princip — kun at vor Fornuft ikke formaar at forme dette Princip!

Ved denne Tanke, den dybest gaaende, der findes hos Kant, genoptager han en Tankegang, der havde sysselsat ham meget i hans Ungdom: den, at det Samme, der gør Aarsagsforhold mellem Tingene mulig, ogsaa gør Hensigtsmæssigheden og Harmonien i Naturen mulig. »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« viser sig allertydeligst paa dette Punkt. Hans spekulative Efterfølgere vilde netop begynde, hvor han endte. For Kant selv var det et sidste Udblik, en Slutningshypotese, der var af stor Værdi for Forskningen, men ikke dogmatisk kunde opstilles som Udgangspunkt. Hans vidunderlige Evne til at arbejde i det Smaa med det Store for Øje svigter ham heller ikke her. Fremstillingen af hans Filosofi kan ikke ende paa mere passende Maade end med dette karakteristiske Træk i hans Tænkerpersonlighed.

7. DEN KRITISKE FILOSOFIS MODSTANDERE.

Et Værk som Kants kunde ikke strax blive forstaaet. Det drøftede saa mange Problemer, og drøftede dem i saa sammenvævet Forbindelse, — det frembød baade ved hvad det slog fast og ved hvad det negtede et saa ejendommeligt Standpunkt, at det ikke kan undre, at Samtiden ikke kunde fælde en Dom, der vidnede om fuld Indtrængen i dets Ejendommelighed. Ikke alle de Domme, der fældedes om det, have Interesse for Filosofiens almindelige Historie. De Misforstaaelser, der fra Oplysningsfilosofiens og den Wolffiske Skoles Side lagde sig for

Dagen, vidne kun om dén Vanskelighed, man paa et ældre, indgroet, med sig selv velfornøjet Standpunkt har ved at sætte sig ind i en ny Tankegang. Det var ikke Alle, der havde en saadan Selverkendelse og Beskedenhed — og tillige en saa smuk Tro til Sandheden — som den, Mendelssohn lagde for Dagen i Fortalen til sine »Morgenstunden«. — Af betydelig Interesse er derimod den Modstand, Kants Filosofi mødte hos en Gruppe af Mænd, der under forskellige Former hævdede den umiddelbare Forvisnings og den historiske Overleverings Betydning, idethele Betydningen af Aandens samlede, koncentrerede Virken overfor Kants Analyse og Kritik, som paa saa mange Punkter førte ham til skarpe Sondringer mellem Elementer, der i Virkeligheden forekomme i uopløselig Forbindelse. For en stor Del gøre disse Mænd Kant Uret, idet de overse Kants egne Forsøg paa atter at forbinde, hvad han kun for Forskningens og Klarhedens Skyld havde adskilt. Og for en Del ere deres Indvendinger rettede ikke blot mod Kants Filosofi, men mod al Filosofi, ja al Forskning i det Hele. Men de danne dog en gavnlig Modvægt mod Kants Analyse ved at henpege paa Tingenes levende, konkrete Sammenhæng, og deres Opposition støtter sig desuden principelt til den Tænker, Kant især havde villet fortsætte og overvinde. den samme, som han skyldte sin Vækkelse: Hume. Til Erfaringen, især til Følelsen og den historiske Oplevelse, støttede de sig i deres Kamp mod Oplysningsfilosofien, til hvilken i deres Øjne Kant endnu var at regne. De fortsatte Kants Opposition mod Oplysningstiden saa meget videre, at de ogsaa kom i Kamp med ham. Endeligt antyde de Synspunkter og Ideer, som virkede i store Kredse, langt udover det filosofiske Omraade, og som bleve af stor Betydning for Vækkelsen af en ny poetisk og historisk Opfattelse, en dybere Forstaaelse af Livet i det Hele.

a. Forrest i denne Gruppe staar Kants Bysbarn og Ven JOHANN GEORG HAMANN, Nordens Magus, som han er bleven kaldet. Det var gennem religiøs Erfaring, han lærte Troens Magt og Livets store og stridende Kræfter at kende. Et religiøst Gennembrud, som indtraf hos ham under et Ophold i London, hvor han havde havt Lejlighed til at erfare sin Karakters svage Sider, blev bestemmende for hele hans Liv. Der var rørt

mægtigt op i denne dybe, gærende Natur, som han selv (i et Brev til Kant af 27. Juli 1759) har karakteriseret ved at kalde sig »et Menneske, hvem hans Lidenskabers Sygdom giver en Styrke til at tænke og føle, som et sundt Menneske ikke besidder.« Han følte sig som et Menneske i en dyb Grube, der ved Middagstid ser Stjerner, som de, der færdes i Dagslyset, ikke kunne se. En inderlig Følelse af Livets Mysterium og af de Modsigelser, Tilværelsen frembyder for den endelige Forstand, saasnart denne ikke bliver staaende paa Overfladen, er Hamanns Særkende. Han ynder gaadefulde Antydninger og paradoxe Sætninger, og hans Skrifter vrimle af Hentydninger til hans tilfældige Læsning, saa at de ofte ere uforstaaelige uden Kommentar. Barokke Indfald afvexle med dybsindige Ideer og med mægtig Patos, der gør det Indtryk forstaaeligt, han gjorde paa nogle af de største Aander i Tiden. Han stod ikke blot for de Fromme, der sukkede over Oplysningen og Vantroen, som Profeten, der atter aabnede den gamle Tros Kilder, men han stod for hele den yngre Generation som den, hvis Aands Flugt gik højere, end Tidens Fornuft kunde følge med, og som den hos hvem Tanke, Fantasi og Følelse virkede sammen i en lidenskabelig Koncentration, der fremtraadte med vældig Kraft over for den herskende Rationalisme og Sentimentalisme. Men netop fordi hans brændende Tørst kun kunde tilfredsstilles ved et Livsindhold, der strømmede med samlet Magt, var han en svoren Fjende af al Analyse. Allerede i sit første Skrift (*Sokratische Denkwürdigkeiten.* 1759) erklærer han det formasteligt at ville føre Analysen igennem lige til de sidste Elementer: det er jo at ville gribe Guddommens eget usynlige Væsen! Naturen og Historien indeholde maaske Gaader, som kun en helt anden Magt end vor Fornuft kan løse! Derfor prises den sokratiske Uvidenhed. Baade vor egen Tilværelse og Existensen af Ting udenfor os maa vi *tro* paa; anden Vej til Antagelse af dem gives ikke. Troen er ikke et Værk af Fornuften og kan derfor heller ikke fældes af Fornuften. Den bygger ikke paa Grunde, ligesaa lidt som Smagen og Seen. Hvor Uvidenheden stanser, der hjælper den guddommelige Genius os, der for Sokrates var af større Betydning end Alverdens Visdom. — Religionens Grund, udtaler

han senere (*Zweifel und Einfälle.* 1770), ligger i hele vor Existens og er mere omfattende end det Omraade, paa hvilket vor Erkendelse bevæger sig. Erkendelsen er den mest abstrakte Form for vor Existens. — Kun ved Lidenskaben faar Abstraktionerne Hænder, Fødder eller Vinger. Livet skal tages som Helhed. Filosoferne adskille, hvad Naturen har sammenføjet. For ret at udtrykke dette koncentrerede Livsindhold benytter Hamann Brunos Princip om Modsætningernes Sammenfalden (coincidentia oppositorum), hvilket han erklærer for mere værdt end hele Kants Kritik. Fornuften er (skriver han til Kant allerede 1759) — som Hume har godtgjort — given Eder, ikke for at I skulle blive vise ved dens Hjælp, men for at I skulle erkende Eders Daarskab og Uvidenhed, ligesom Loven blev given Jøderne for at overbevise dem om Synd. Gennem Erfaring, Tradition og Sprog faa vi Alt, hvad vi kunne vide.

Med stor Interesse fulgte Hamann Kants (»den lille Magisters«, senere: »vor Platons«) Skrifter og var naturligvis især optagen af »Kritik der reinen Vernunft«. Han gjorde strax efter Værkets Fremkomst Udkast til en Kritik, som han dog holdt tilbage — dels fordi han mærkede, at »hans stakkels Hoved overfor Kants var som Ler overfor Jern,« — dels for ikke at støde Kant, hvem han stod i Taknemlighedsgæld til. Først efter Hamanns Død (1788) blev hans *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft* trykt. Han saa i Kants Filosofi et mislykket Forsøg paa at gøre Fornuften uafhængig af al Overlevering, Tro og Erfaring, og han polemiserer især mod Kants Sondring mellem Stof og Form og mellem Sansning og Forstand. Hvorfor denne voldsomme, ubeføjede, egensindige Sondring af det, Naturen har sammenføjet? Der er jo et stadigt Kredsløb! Anskuelser stige uafbrudt op i Fornuften, og Begreber ned i Sansningen! — I et Brev, som skreves, medens han i Udhængeark læste »Kritik der reinen Vernunft«, kalder han Kant den preussiske Hume, men erklærer, at han foretrækker den engelske: »Hume er nu altid min Mand, fordi han idetmindste har forædlet Troens Princip og optaget det i sit System. Vor Landsmand tygger stadigt Drøv paa hans Angreb paa Kausaliteten uden at tænke paa Trosprincipet. Det synes

mig ikke at være ærligt.« (Brev til Herder af 10. Maj 1781). Og allerede i et tidligere Skrift (*Des Ritters von Rosencreux letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache.* 1772) havde han sagt: »Vide I da ikke, Filosofer, at der ikke gives noget fysisk Baand mellem Aarsag og Virkning, Middel og Formaal, men et aandeligt og idealt: nemlig Kulsviertroens Baand?« Og der henvises her udtrykkeligt til Hume. —

Det var ikke Hamanns Sag at skrive store Værker og give lange Tankeudviklinger. Men hans Orakelsprog begejstrede HERDER og JACOBI, der fortsatte hans Værk, idet de ligesom han med Paaberaabelse af Hume stillede Troen mod Fornuften. Dog vare de mere Tidens Børn end »Nordens Magus«, der er bleven kaldt »den mest Troende blandt de Troende« (dog tillige: »den Frieste, fordi han var den Dybeste«). Hamann var en troende Lutheraner. Herder og Jacobi stode Oplysningstiden, især dens sentimentale Form, langt nærmere, skønt de bekæmpede den analyserende og begrundende Fornuft ligesom deres Mester.

b. Hamann levede som fattig Pakhusforvalter i Königsberg f. 1730, d. 1788). Hans Livsanskuelse var grundlagt endnu før Kant fik sin Vækkelse af den dogmatiske Slummer. JOHANN GOTFRIED HERDER (f. 1744, d. 1803) var som ung Mand Kants Tilhører og paavirkedes stærkt af det Standpunkt, paa hvilket Kant stod i 60erne. Men i Königsberg traf han ogsaa Hamann, og Paavirkningen fra denne blev den egentligt afgørende. Med stor Sans for det Oprindelige, Folkelige, uvilkaarligt Udfoldede arbejdede han paa at bringe en friskere og kraftigere Aand ind i Literaturen. Goethe lærte (som han fortæller i »Aus meinem Leben«) af Herder, at Digtekunsten var en Gave til Folket, til hele Verden, ikke en privat Arvelod for nogle fine, dannede Mænd. I Rousseaus Aand hævdede Herder det Naturliges og det Menneskeliges Ret; men han havde langt mere historisk Sans end Rousseau, og i sin Naturopfattelse er han paavirket af Goethe, med hvem han som Superintendent i Weimar stod i livlig Vexelvirkning, indtil afvigende Anskuelser om Kunst og Politik fjernede dem fra hinanden. I sit Hovedværk (*Ideen zur*

Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1784—91) støder han sammen med sin tidligere Lærer Kant. Herder kan ikke finde sig i, at Maalet kun skal ligge i Slægten, ikke i de enkelte Individer. Hvert enkelt Individ er bestemt til en saadan Lykke og en saadan Udvikling, som paa det givne Trin er mulig, men for at dette Maal kan naas, maa der finde Vexelvirkning Sted mellem Individerne, og der maa ske en Overlevering af de vundne Dannelsesmidler fra Slægt til Slægt. Det er denne Sammenhæng mellem Individer og Slægter, der gør, at der gives en Menneskehed — og en Historiens Filosofi. Allerede i den ubevidste Natur virke ideelle Kræfter, som forme og organisere efter en bestemt Type. Leibniz' Monadelære omdannes hos Herder til en Lære om organiske Kræfter, der virke i hele Naturen i forskellige Grader og paa forskellige Trin, i Analogi med den Kraft, der virker i vor Tanke. »Den Kraft, der tænker og virker i mig, er efter sin Natur en ligesaa evig Kraft, som den, der holder Sole og Stjerner sammen . . . Al Tilværelse er af samme Art, et udeleligt Begreb.« (Ideen. I. p. 7—8). Den Tanke, der udtrykte Kants sidste Anelse, lægges altsaa her til Grund, og ved Hjælp af »Naturens store Analogi« findes der en Sammenhæng i Alt, i Universet som i Historien, en Sammenhæng, der ogsaa lærer os at finde Baandet mellem Videnskab og Religion. Naar Herder stadigt bruger Ordet Natur i sin Bog, er det for ikke at nævne Guds Navn saa ofte: »Gott ist Alles in seinen Werken!«

I denne store Sammenhæng af Modtagen og Given staar ogsaa Mennesket. Hans Fornuft kan ingenlunde gaa sine egne Veje. Selve Ordet Fornuft kommer af at fornemme og peger hen til, at vi faa vore Tanker gennem Overlevering, Sprog og ydre Paavirkning. Fornuften er et Produkt, ikke noget Medfødt. Religionen er den første Form for aandelig Kultur. Før de første abstrakte Tanker kunde formes, gik der en religiøs Følelse af usynlige Kræfter i Naturen. Ved denne Følelse hæver Mennesket sig over Dyret. Anlæget til Humanitet er ældre end Fornuften. Men det udvikles kun ved Opdragelse, under Indflydelse af Forbilleder. Mennesket kan ikke udvikle Alt af sig selv. Og netop fordi ethvert enkelt Menneske kun bliver Men-

neske ved Opdragelse, gives der en Menneskehedens Opdragelse. Ethvert enkelt Trin af denne Udvikling maa ikke blot være et Middel til at naa det næste, men ogsaa et Formaal. Alle Guddommens Midler ere Formaal, og alle dens Formaal ere Midler til højere Formaal. Altsaa: »Hvad ethvert Menneske er og kan være, det maa være Menneskeslægtens Formaal. Og hvad er det? Humanitet og Lykke paa dette Sted, i denne Grad, som netop dette bestemte, ejendommelige Led i den Dannelsens Kæde, der strækker sig gennem hele Slægten.« (Ideen. II. p. 118). — Ved denne Tankegang korrigerer Herder den voldsomme Modsætning, der for Kants Historiefilosofi var mellem Individ og Slægt, og som fik indgribende Konsekvenser for hans Etik. Men Herder lader sig nøje med en begejstret Udtalelse og gaar ikke nærmere ind paa de store Problemer, som den opstillede Ide indeholder, naar den skal anvendes i det Enkelte.

Herders filosofiske Grundanskuelse, saavidt den kommer klart frem gennem hans lyriske og blomstrende Sprog, bæres af den Tanke, der allerede i Kants første Skrifter spillede saa stor en Rolle: at selve Tingenes lovmæssige Sammenhæng forudsætter en Enhedsgrund i Tilværelsen. Og denne Tanke førte igen naturligt Herder til Sympati med Spinoza. Han saa i Spinoza den mest konsekvente Filosof og fandt ved gentaget Studium af hans Værk Næring for sin Trang til at komme udover al Dualisme mellem Gud og Naturen, mellem Aanden og Materien. En udenfor Verden existerende Gud stred for ham baade mod Begrebet Gud, mod Begrebet Verden og mod Begrebet Rum, og Personlighed kunde ikke være Egenskab for et uendeligt Væsen. Derfor tog han bestemt Afstand fra Jacobis Spinozarædsel. Han havde Sans for den mystiske Side hos Spinoza, medens Jacobi kun saa den abstrakte Rationalisme hos ham (og ingen af dem saa den realistiske Side). Han skrev endog til Jacobi: »Gør du mig det inderligste, højeste, Alt i Et samlende Begreb til et blot Navn, saa er det dig, der er Ateist, ikke Spinoza!« Det var Herders Had til al Abstraktion, der førte ham udover Distinktionen mellem Gud og Verden. Han skilte sig fra Jacobi af samme Grund, som han skilte sig fra Kant, og af samme Grund som Hamann (der iøvrigt ikke kunde

forstaa sine Venners negative og positive Interesse for Spinoza) interesserede sig for Brunos Koincidensprincip. I sit Skrift *Gott* (Gotha 1787) tog Herder Parti for Spinoza mod Jacobi. Hans Kendskab til Spinoza var ikke saa grundigt i Enkeltheder som Jacobis; han omtyder særligt Spinozas Naturopfattelse ved at lægge sine »organiske Kræfter«, idethele sin modificerede Leibnizianisme ind; men hans Skrift gjorde Meget til at vække Interessen for det Dybeste i Spinozas Filosofi. Selv blev han nu af den fromme Skare, der samlede sig om Hamann, betragtet som en Frafalden. Hans religiøse Standpunkt havde altid været forskelligt fra det, som den af ham saa højt beundrede Nordens Magus stod paa. Beslægtede vare de ved den Vægt, de lagde paa det Historiske, Overleverede, det uvilkaarligt Opstaaede i Modsætning til Tidens Forkærlighed for det klart Bevidste og Vilkaarlige. Herder var den, der først for Alvor rokkede ved den gængse Antagelse, at de religiøse Forestillinger skulde skyldes vilkaarligt Opspind og Bedrageri af Præster og Fyrster. Hans Sans for Folkepoesi lærte ham ogsaa at se de gamle Religionsbøgers oprindelige og naturkraftige Aand. Trangen til Næring for alle Evner under Et gjorde sig her gældende; han vilde en Filosofi »for hele Mennesket«, og den fandt han i de religiøse Værker, der stamme fra en Tid, da de menneskelige Aandsevner endnu ikke vare begyndte at virke sondrede fra hverandre. Det var en Trang, der var mere poetisk end filosofisk — og tillige mere poetisk end religiøs. For Herder var det altid vanskeligt at holde Poesi, Filosofi og Religion ude fra hverandre; deri er han Romantikens vigtigste Forløber. For Forstaaelsen af Religionen virkede han mægtigt ved at hævde dens umiddelbare og uvilkaarlige Udspring af Menneskets Aand og ved at fordre de religiøse Skrifter læste og forstaaede i deres egen Aand. Hans egen Fortolkning var (uden at han altid var sig det klart bevidst) symbolsk og etisk. Hans Standpunkt er forskelligt baade fra Ortodoxiens og Rationalismens (i hvert Tilfælde den gængse Rationalismes): i en vis Forstand en Fortsættelse og videre Udførelse af Lessings Standpunkt. Netop fordi han saa guddommelige Kræfter virke overalt i Naturen, følte han ikke Trang til at stille Aabenbaringen i snevrere Betydning

i skarp Modsætning til den almindelige Aabenbaring, der sker gennem alt Natur- og Menneskeliv. I 17. Bog af »Ideen« og i Skriftet *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* (Leipzig 1798) har han udviklet sin symbolsk-etiske Opfattelse af Kristendommen. Han fandt en »uhyre Antikristendom« i den herskende Kirke. Kristus var for Herder Slægtens aandelige Redningsmand, der vilde danne Gudmennesker, som — under hvilke Love de saa end leve — efter rene Grundsætninger befordre Andres Vel og selv under Taalmod herske som Konger i Sandhedens og Godhedens Rige. Kristi Taler ere prægede af den reneste Humanitet. Men af hans Ord har man konstrueret spekulative Dogmer og af hans symbolske Handlinger har man gjort magiske Processer. (Saaledes skrev en Biskop i Slutningen af forrige Aarhundrede!) Dog tvivlede Herder ikke om, at den rene Kristusreligion vilde sejre.

I sin Kritik af Kants Lære gav Herder Hamanns »Metakritik« en bredere Gennemførelse, uden egentlig Originalitet. Hans Betydning er knyttet til den positive Fylde, han dels bragte, dels henviste til. Og da de udtværede Skrifter (*Metakritik*, 1799, og *Kalligone*, 1800), i hvilke han kritiserede Kants Filosofi, udkom, var den kritiske Filosofi af Kants Efterfølgere allerede bleven udviklet videre og ført ind paa nye Baner, tildels ganske vist under Indflydelse af de Motiver, der fra først af havde bestemt Hamanns og Herders Stilling overfor den. —

c. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743—1819), en aandfuld Verdensmand og Sandhedssøger, en af »Genitidens« mest karakteristiske Repræsentanter, bidrog paa sin Vis Meget til den ejendommelige Retning, den tyske Filosofi slog ind paa efter Kant. Med stor Skarpsindighed havde han, som allerede berørt, paavist de store Vanskeligheder ved Kants Lære om Ding an sich, og hævdet, at denne Lære maatte bort, hvis der skulde naas et konsekvent System. Han havde Ret i sin Kritik, men hans Indgriben angik ikke det Hovedproblem, Kant havde stillet sig. Læren om Ding an sich var kun en Konsekvens af Kants Filosofi, ikke Hovedpunktet for denne. I Stedet for at gaa tilbage til Kants *oprindelige* Opgave og undersøge hans Metode

for at finde, hvor Fejlen laa, søgte man — for en stor Del under Indflydelse af Jacobis Kritik — at rette Fejlen i det *færdige* System. Jacobi selv følte sig utilfredsstillet ved Kants Filosofi af lignende Grund som Hamann og Herder: fordi den umiddelbare Tro ikke kom til sin Ret. Og kun Troen kan gribe det Sande. Al Videnskab gaar ud paa at konstruere, frembringe sine Genstande ved en indre Handlen, opløse Alt i ren Virksomhed. Vi forstaa kun en Ting ved at konstruere den. Alt hvad vi begribe, forestille vi os som Led i en Række, i en fuldstændig Sammenhæng, i hvilken alle Forskelle ere ophævede. Det konsekventeste af alle Systemer er Subjektivismen, der lader det egne Jeg være første Led i Kæden og udleder de andre Led deraf. Derfor saa Jacobi i den Vending, Fichte gav den kritiske Filosofi, Spekulationens Fuldendelse. Hans Sendebrev til Fichte (*Jacobi an Fichte*. 1799) giver maaske det bedste Indblik i hans filosofiske Opfattelse. Tidligere havde han hævdet Spinoza som den eneste konsekvente Filosof; nu stillede han Fichte højere, fordi Jeget, Bevidstheden selv, dog nødvendigvis maa være det første Led i Erkendelsens Kæde. Men fælles for al konsekvent Filosofi er det, at den maa negte det Oprindelige, det Ubetingede, det, der har sin Grund og Værdi i sig selv, de kvalitative Forskelligheder og Ejendommeligheder. Al Filosofi gaar ud paa at begrunde og aflede, at reducere Kvalitet til Kvantitet: det Umiddelbare, det Frie og det Oprindelige kan den derfor ikke omfatte. Men derfor — mener Jacobi — viser det sig ogsaa klarere, jo konsekventere Filosofien bliver, at den kan ikke føre til Sandheden, — og det er af denne Grund, at han tilskynder og hidser til fuld Konsekvens, ti kun da bliver det aabenbart, at ad denne Vej naas Sandheden ikke. Hans Spinozabreve indskærpe dette overfor Oplysningsfilosofien; hans Dialoger om Idealisme og Realisme godtgøre det overfor Kant; hans Sendebrev til Fichte udtaler det klarest og tydeligst overfor denne »Spekulationens Messias«. Og endnu en Gang fik han Lejlighed til at optræde med sine gamle Tanker overfor et nyt System, nemlig da Schelling ad Naturfilosofiens Vej mente at have grundlagt en ny Religionsfilosofi. (Jacobis Skrift: *Von den göttlichen Dingen*. 1811). Uagtet Jacobi ikke selv var nogen

konsekvent Tænker, havde han stor Sans for Systemers Konsekvens og formaaede med Energi at faa de store Linier i en Tankegang frem for Lyset.

At der gives en fra Bevidstheden forskellig Virkelighed, derom kan — mener Jacobi — ingen Bevisførelse overbevise os, da ethvert Bevis bevæger sig indenfor Bevidstheden. Den umiddelbare Iagttagelse er et Under, som vi maa antage, hvis vi ville have Sandhed: kun ved Troen blive Tingene til for os. Kun ved Troen bliver Gud, det oprindelige Ophav til Alt, Kilden til al Værdi i Tilværelsen, til for os. Gud kan ikke vides, kun tros. En Gud, der kunde vides, vilde ikke være Gud. Ja, det er endog Videnskabens Interesse, at der ingen Gud er: ti Guds Existens afbryder Rækken og gør Sammenhæng umulig! Gud aabenbarer sig umiddelbart i vort Indre (i det Ydre kan den sande Gud ikke aabenbare sig), ligesom Tingene umiddelbart aabenbare sig for vore Sanser. Vi fornemme umiddelbart, at der er Noget, som er større og bedre end vi selv: vi finde Gud derved, at vi finde os selv i Gud. Og endelig kan Friheden, i Betydning af Aandens Evne til at gribe ind i Materiens Verden, kun tros, ikke begribes. Vel bestaar Frihed ikke i den urimelige Evne til at bestemme sig uden Grunde; men da den er absolut Selvvirksomhed, er den utilgængelig for Videnskaben.

Den Modsætning mellem Videnskab og Tro, som Jacobi hævdede, hang sammen med den stærke Følelsesbevægelse, der beherskede Tiden efter Rousseaus Fremtræden. Han har selv i digteriske Fremstillinger givet Udtryk for denne Retning. Det er Følelsens Ret, han hævder overfor de objektive, mod al individuel Bevægethed ligegyldige Forstandsgrunde. Ogsaa paa det moralske Omraade taler han den individuelle Følelses Sag. »Den skønne Sjæl«, der udfolder sig af indre Spirer uden at regulere sig efter almene Principer, trygt hvilende og vuggende sig i sine Stemninger, er ham det Højeste, skønt han ikke er blind for de Farer, den er udsat for. Han taler Undtagelsernes Sag overfor den strenge, universelle Lov, som Kant havde fremstillet i sit kategoriske Imperativ, der synes at fordre den samme Adfærd af Alle i alle Tilfælde. Kants Morallov betegner kun

den formale Konsekvens i Handlingen, ikke det Hjerte, ud af hvilket der skal handles. Loven er til for Menneskets Skyld, ikke omvendt. Livets Bog maa skrives, før der laves Register til den. Et Moralsystem er ikke Andet end et saadant bagefter lavet Register! Og saa vil det regulere Livet, opstille almengyldige Regler uden Respekt for Individualiteter og Undtagelser! Sin Opposition herimod udtaler Jacobi i Sendebrevet til Fichte i de ofte anførte Ord: »Ja, jeg er den ugudelige Ateist, der vil lyve, som Desdemona løj i sin Dødsstund, vil lyve og bedrage som Pylades, der gav sig ud for Orest, vil myrde som Timoleon« o. s. v.[28]).

Jacobi har sammen med Hamann og Herder den Fortjeneste at have fastholdt Betydningen af det i Livet, der ikke kan omsættes til almengyldig Erkendelse. Han har kæmpet for Umiddelbarhedens, Realitetens og Individualitetens Ret og derved afgivet vigtige Korrektiver for den Retning, Filosofien var ved at slaa ind paa, og som han selv vilde hidse den ind paa. Men det var en Illusion, naar han mente, at hans Tros Genstande vare givne ved umiddelbar Aabenbaring. For det Første tager han Ordet Tro i to meget forskellige Betydninger, dels om den uvilkaarlige Tillid til Sanseiagttagelserne, dels om den religiøse Tro paa det, der ikke kan anskues. For det Andet er hans religiøse Tros Indhold en god gammel Bekendt: den kartesianske Spiritualisme, som nu i Stedet for de Beviser, den dogmatiske Skole havde ment at kunne præstere, hos Jacobi ligesom hos Rousseau bliver proklameret som en Troens Genstand. Men mon de forskellige Individer, de forskellige »skønne Sjæle« virkeligt skulde finde det samme Trosindhold i deres Indre? Af Følelsen kan intet bestemt Indhold udledes, kun den almindelige Trang til at fastholde det højeste Værdifuldes Gyldighed. Ved at fastslaa bestemte Dogmer (selv om det kun er den »naturlige« Religions Dogmer) som eneste Form for denne Trangs Fyldestgørelse krænker Jacobi den Følelsens Inderlighed og Individualisme, han ellers gør sig til Tolk for. Og derved er det egentligt først, at den skarpe Modsætning mellem hans Tro og hans Viden fremkommer: hans Tro kommer til at lide under alle den kartesianske Spiritualismes Vanskeligheder. Det var i Virke-

ligheden to Slags Filosofi, han havde, i sin Tro og i sin Viden, og det var da intet Under, at han kunde klage over, at hans Hoved og hans Hjerte stred mod hinanden: han havde sat sig i Hovedet, at hans Hjerte kun kunde slaa paa en kunstig Maade, og at dette var den sande Natur.

8. DEN KRITISKE FILOSOFIS VIDERE UDVIKLING.

Den samme Trang, der førte Kants første Modstandere til at rejse en Følelsens Protest mod hans Værk, førte hans første selvstændige Disciple til at forsøge paa at føre de mange forgrenede Undersøgelser og de talrige Distinktioner tilbage til faa og simple Principer — helst til et eneste Princip. Det var en Bestræbelse, der naturligt maatte opstaa hos Tænkere, hvis Begejstring over det Nye og Store hos Kant forenedes med et klart Blik for hans Ensidigheder. Og dertil kom, at der ved nøjere Drøftelse af Kants Lære rejste sig Problemer, der for Grundlæggeren selv endnu ikke kunde stille sig med fuld Klarhed, og af hvis Behandling det afhang, hvilken Retning Filosofien skulde slaa ind paa efter det store Vendepunkt, den havde oplevet. Der er her især tre Mænd at nævne, Reinhold og Maimon for de teoretiske Problemers Vedkommende, Schiller for de æstetiske og etiske Problemers Vedkommende.

a. KARL LEONHARD REINHOLD blev født i Wien 1758 og blev som ganske ung Novice i Jesuiterordenen; da denne til hans og hans Kammeraters store Sorg (der skildres i et Brev, som er aftrykt i den af hans Søn udgivne Biografi) blev ophævet, indtraadte han i et Barnabiterkollegium. Det har dog været Iver for Studium mere end religiøs Interesse, der har ledet ham ved dette Skridt. Han blev Lærer i Filosofi ved Kollegiet og var stærkt paavirket af den under Joseph II herskende rationalistiske Tænkemaade. Tilsidst blev Modsætningen mellem hans Tænkemaade og hans Klosterbroderstilling saa stærk, at han 25 Aar gammel flygtede fra Klosteret. Han blev nu Medarbejder af Wielands Tidsskrift »Merkur« og skrev her bl. A. sine *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786), en

populær Fremstilling, ved hvilken Kants Lære først ret blev bekendt i større Kredse. Da Reinhold 1787 var bleven Professor i Jena, blev Universitetet her et Hovedsæde for den filosofiske Bevægelse. Næsten alle de filosofiske Retninger, der successivt udvikledes under Forsøgene paa at fortsætte Kants Forsken, opstod i Jena. (Foruden Reinhold selv: Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart). Reinholds Hovedværk er hans *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena 1789), som gik ud paa at udlede den af Kant opstillede Filosofi fra et eneste Princip. Reinhold blev dog ikke staaende paa det Standpunkt, han i dette Værk havde gjort gældende, og hvortil hans Betydning i Filosofiens Historie er knyttet. Hans store Modtagelighed for Andres Tanker og hans uegennyttige Sandhedskærlighed gjorde, at han gentagne Gange skiftede Standpunkt, naar han mente at finde betydningsfulde Fremskridt i Løsningen af Problemerne hos andre af Tidens filosofiske Forfattere (ikke altid de betydeligste). Allerede 1793 forlod han Jena og gik til Kiel, hvor han virkede til sin Død 1823. For den danske Literatur er han af Interesse ved sit Venskab med Baggesen (af hvem han i sine Breve til Erhard har givet en kostelig Karakteristik).

Kant var ifølge Reinhold ikke gaaet tilbage til de sidste Forudsætninger — eller rettere til den sidste Forudsætning. Det var Reinholds Overbevisning, at Filosofien først kunde blive sand Videnskab, naar den udledte alle sine Lærdomme af et eneste Princip. Kant havde jo ikke blot skelnet skarpt mellem Sansning og Forstand og mellem teoretisk Erkendelse og praktisk Tro, men han havde ogsaa anvendt en dobbelt Metode: dels Analysen af Erkendelsens Former (den subjektive Deduktion), der væsentligt var en psykologisk Undersøgelse, dels Konstruktionen af Erfaringens Forudsætninger (den objektive Deduktion). Disse forskellige Metoder og hine Distinktioner stode som en Ufuldkommenhed for Reinhold: han fordrede et eneste Udgangspunkt, og udfra dette Udgangspunkt en eneste Vej. Ved denne Fordring blev den kritiske Filosofi ført ind paa Spekulationens Vej. Fordringen beror paa en Forvexling af den Enhedssøgen, der ytrer sig i al Forsken, med et absolut Princip: den Enhed,

der søges, forudsætter stedse en given Mangfoldighed, der skal ordnes, og er ikke i og for sig tilstrækkelig til at udtrykke Erkendelsens Ideal. Den strider tillige mod vor Tænknings Natur, da enhver Slutning bestaar i Kombination af flere Forudsætninger. Men i deres Begejstring stillede Tænkerne sig nu et uendeligt Ideal og mente sig i Besiddelse af Kræfter til at naa det. — Det Princip, som Reinhold lægger til Grund, kalder han *Bevidsthedens Sætning.* Al Erkendelse er Forestilling (medens ikke al Forestilling er Erkendelse), og Bevidsthedens Sætning udsiger nu, at enhver Forestilling staar i Forhold dels til et Subjekt, dels til et Objekt, saaledes at den dels er at skelne fra dem, dels at forbinde med dem. Selve Bevidstheden bestaar i en saadan Henføren af Forestillingen til Subjektet og Objektet. Gennem en Række af Undersøgelser vil nu Reinhold i det Enkelte paavise, at alle de af Kant opstillede Former og Grundsætninger fremkomme ved nærmere Gennemførelse af denne første Sætning som speciellere Maader, paa hvilke Forestillinger stilles i Forhold (Beziehung) til Subjekt og Objekt. Det Element i Forestillingen, ved hvilket den henføres til Subjektet, er dens Form; det Element, ved hvilket den henføres til Objektet, er dens Stof. Og idet nu Stoffet ikke kan frembringes af Formen, Objektet ikke af Subjektet, bliver Antagelsen af en Ting i sig nødvendig: der maa i Forestillingen være Noget, som ikke er frembragt af Bevidstheden selv, men af en fra denne forskellig Aarsag. Men idet Reinhold finder Bevidsthedens Væsen i en henførende (beziehende) Virken, maa Forestillingen om Tingen i sig nødvendigvis blive en selvmodsigende Forestilling, da den jo skal angaa Noget, der ikke kan henføres til Subjektet eller opfattes ved dettes formende Aktivitet. Reinhold udtaler da ogsaa: »Om Virkeligheden af Tingen i sig er kun en modsigende Forestilling, en blot Illusion mulig«. Og han erklærer Sammenhængen mellem den for vor Aktivitet ejendommelige Virkemaade og Tingen i sig for at høre til »de Spørgsmaal, som Ingen vil opkaste, der forstaar deres Betydning og kender Grænserne for, hvad der kan forestilles«. (Versuch. p. 456. 460). Men herved fik Problemet om Tingen i sig en langt mere skarp og æggende Form end hos Kant. Reinhold betoner jo Enheden

og Virksomheden i Bevidstheden laagt stærkere end Kant, og det Gaadefulde i den evige Skranke, det Selvmodsigende i, at der skulde være Noget, som paa en Gang *maatte* tænkes og ikke *kunde* tænkes, traadte derved saameget des stærkere frem. — Det er særligt mod Reinholds Lære, at G. E. Schulze rettede sin »Ænesidemus«. Det traadte klarere og klarere frem, at enten maatte man gøre Hume større Indrømmelser, end Kant havde gjort, eller ogsaa maatte man dristigt fortsætte den Vej, Reinhold var slaaet ind paa, og gøre Enheden og Aktiviteten i vor Erkendelse absolute, hvorved da Tingen i sig maatte falde helt bort. Reinholds Vaklen i hans senere Periode kom af, at han ikke kunde bestemme sig for nogen af de to Muligheder.

b. Med overlegen Skarpsindighed deltog en anden af Kants Disciple, SALOMON MAIMON, i Drøftelsen af de Spørgsmaal, Mesterens Lære førte til at opkaste. Han formaaede paa én Gang at holde sig fri for den Dogmatiseren, til hvilken saa mange Kantianere henfaldt, og fra den titaniske Spekulation, som Fordringen om Principets Enhed førte over til. Hans Livsgang havde bidraget til at nære hans kritiske Selvstændighed. Han var en litauisk Jøde af fattig Familie (født 1754), blev uddannet til Rabbiner og udmærkede sig tidligt ved Skarpsindighed og Lærdom. Men hans Tørst efter Viden førte ham udover Talmud og den jødiske Teologi. I sin Selvbiografi, som er et i psykologisk og kulturhistorisk Henseende højst interessant Værk, skildrer han, under hvilke kummerlige Forhold han maatte arbejde sig frem til videnskabelig Erkendelse. Det var en hebraisk Astronomi, han tilfældigvis fandt, der lærte ham, at der gaves en anden Videnskab end den talmudistiske. Møjsommeligt lærte han sig Elementerne i det tyske Sprog, og for at kunne blive delagtig i Vesterlandets Viden flygtede han fra sin Familie (allerede elleve Aar gammel var han bleven gift!) og tiggede sig frem til Berlin, hvor han snart vakte Mendelssohns Opmærksomhed og Interesse. Han studerede nu Wolff, Spinoza og Locke. Da de ufuldkomne Hjælpemidler, der havde staaet til hans Raadighed, havde nødt ham til at supplere det Manglende ved egen Skarpsindighed, havde han en Evne til at udfinde det Væsent-

lige i én Tankegang og drage Konsekvenserne deraf, som lod ham staa med selvstændig Kritik overfor alle Anskuelser, han kom i Berøring med. Saaledes stod han ogsaa overfor Kants Skrifter. Af de Bemærkninger, han nedskrev under sit Studium af »Kritik der reinen Vernunft«, fremgik der et Værk (*Versuch über die Transscendentalphilosophie*. Berlin 1790), der gav Kant, som fik det at se i Manuskript, Anledning til at erklære, at ikke blot havde ingen af hans Modstandere forstaaet ham saa godt som Maimon, men at idethele kun Faa i samme Grad som denne besad den til saadanne Undersøgelser fornødne Skarpsindighed. I en Række af Skrifter, af hvilke her blot skal nævnes *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (Berlin 1794), udviklede Maimon sine erkendelsesteoretiske Anskuelser videre. Teoretisk Tænken var for ham Alt, — baade den højeste Fuldkommenhed og den højeste Lykke. Heri fulgte han sit Folks ældre Tænkere (Maimonides, Spinoza). Efter en lang Tids omflakkende og usikker Existens levede han sine sidste Aar hos en preussisk Godsejer, der interesserede sig for ham. Han døde i Aaret 1800.

Hos Maimon finde vi allerede den Kritik af Kants Filosofi, som sandsynligvis vil blive den definitive. — Da vi, siger han, kun ad Erfaringens Vej kunne opdage Erkendelsens Former, kunne vi ikke bevise hverken deres Nødvendighed eller deres Fuldstændighed. Vi kunne ikke faa nogen Garanti for, at vi have fremdraget *alle* Formerne. Og selve Distinktionen mellem Stof og Form kan kun være relativ: der kan ikke gives noget rent Stof, og ligesaa lidt en ren Form, — kun Tilnærmelser til dem. Den blotte Fornemmelse er en Ide i Kants Betydning: trods alle mulige Tilnærmelsesgrader til en Fornemmelse, ved hvilken Formen ikke spiller nogen Rolle, naas dette Extrem dog aldrig. Der gives her to Grænsepunkter eller Ideer: paa den ene Side det enkelte Element i Bevidstheden, paa den anden Side den fuldkomne Syntese. Vor Erkendelse bevæger sig i Mellemrummet. Den er en Fatten, ikke en Omfatten. Hver Gang vi prøve paa at danne en Totalforestilling, en Alt omfattende Tanke, viser det sig, at det er en Forestilling om noget Begrænset, noget Endeligt. — Overfor Reinhold hævder Mai-

mon Umuligheden af at opstille et eneste højeste Princip. Den af Reinhold opstillede »Bevidsthedens Sætning« udtrykker kun hvad der er fælles for alle Grundsætninger, og de specielle Grundsætninger kunne ikke udledes af den. Bevidsthed i Almindelighed er et aldeles ubestemt Begreb. — Fra Kant skiller Maimon sig især ved at negte det Faktum, paa hvilket Kant bygger sin »objektive Deduktion«: at vi have *Erfaring* (som noget fra subjektiv Forestillen Forskelligt). Selv om Kant har Ret i, at vor Tænkning raader over et System af Kategorier, saa har han dog Uret i, at vi *faktisk* kunne anvende disse Kategorier paa det Givne. Ti det Givne frembyder kun Tidsforhold, ikke *nødvendige* Overgange. Kun paa det rent matematiske Omraade have vi en objektivt gyldig Fornufterkendelse, en »reel Tænken«. Ved de empiriske Domme gaar Bevidstheden om Subjektet rent faktisk forud for Bevidstheden om Prædikatet; denne kan ikke udledes af hin. Anderledes i Matematiken, og kun dér. Hume er altsaa ikke gendreven af Kant, og han kan idethele ikke gendrives. Naar Hume sagde, at Aarsagsbegrebet var hentet fra Erfaringen, saa forstod han ved Erfaring ikke, som Kant, en nødvendig Orden i Fænomenernes Rækkefølge, men blot stadig Iagttagelse, der frembringer Vane og Forventning hos os. Aarsagssætningen udtrykker et Postulat, en Ide, vi søge at anvende paa Fænomenerne, men hvis Anvendelighed kun tilnærmelsesvis kan godtgøres. Medens Maimon saaledes i Opfattelsen af Aarsagssætningen indtager en Mellemstilling mellem Hume og Kant, optager han Kants interessante Antydninger af Sammenhængen mellem Aarsagsbegrebet og Kontinuitetsbegrebet. Der gør sig, viser han, en Stræben gældende i vor Erkendelse efter at reducere Modsætningen mellem Fænomenerne til det mindst Mulige. At opsøge Aarsagen til et Fænomen er det Samme som at opsøge dets kontinuerlige Tilbliven eller at udfylde Hullerne mellem vore Iagttagelser. Hvad forstaar man i Naturvidenskaben ved Ordet Aarsag uden et Fænomens Udvikling og Opløsning, saaledes at der paavises Kontinuitet mellem det og det foregaaende [og efterfølgende]? Kun ved denne Kontinuitet blive Iagttagelserne til Erfaringer. Ordet Erfaring betegner altsaa for Maimon ikke et Nødvendig-

hedsforhold, men kun et faktisk Kontinuitetsforhold mellem de iagttagne Fænomener. — Hvad det saa omdebatterede Problem om Tingen i sig angaar, falder det i en vis Forstand helt bort for Maimon. Tingen i sig selv skulde jo være Aarsag til »Stoffet« i vor Erkendelse; men et rent Stof gives der ikke efter Maimon; kun i uendelig Tilnærmelse komme vi til Stoffet ligesom til Bestemmelsen af $\sqrt{2}$: altsaa ligger det Punkt i vor Tankegang, hvor Spørgsmaalet om en Ting i sig kan blive stillet, uendeligt langt borte! At Noget er os *givet*, eller at vor Erkendelsesevne *paavirkes*, vil kun sige, at der opstaar Noget i vor Bevidsthed, som ikke kan udledes a priori efter Bevidsthedens og Erkendelsens almindelige Love. Det Givne er det, ved hvis Forestilling vi ikke ere os nogen Aktivitet bevidste. — Ingensomhelst Evne indeholder Grunden til sine specielle Anvendelser. Men en Ting, et Objekt kan der kun gives i og for Bevidstheden. Et Objekt, der ikke er Objekt for Nogen, er en umulig Tanke, at ligne med et imaginært Tal (medens det Givne, det Punkt, hvor vi forholde os absolut passive, var at ligne med et irrationelt Tal). Og selv om man vil spørge om Aarsagen til det Givne, kan dette Spørgsmaal ikke besvares. Det kan nemlig ikke afgøres, om det Givne udspringer af noget fra os Forskelligt eller af vor egen Erkendelsesevne: vi kende kun det, der fremtræder for vor Bevidsthed, og Erkendelsesevnen er, bortset fra dens Funktioner, ligesaa vel en »Ting i sig« som den af Kant og Reinhold antagne ubekendte Aarsag til Erkendelsens »Stof«. Baade Begrebet om et absolut Subjekt og Begrebet om et absolut Objekt ere kun Ideer, Grænsebegreber, der ikke kunne drages med ind i vor Erkendelse[29]). Det er vor Forstands Opgave at *fatte* Fænomenerne, d. v. s. forstaa dem gennem deres indbyrdes Forbindelse, gennem *Loven* for deres Forhold. Men Indbildningskraften, som igen tilskyndes af vor Higen efter at naa det Højeste, søger stadigt at udvide vore Forestillinger udover alle Erfaringens Grænser og vil *i ét Billede omfatte* al den Mangfoldighed, som er Loven underlagt. Alt hvad Kant kalder Ideer, Begreber om et Ubetinget i forskellige Former, udleder Maimon ikke af Fornuften, men af Indbildningskraften. Driften til Totalitet i vor Erkendelse har

sin Grund i Driften efter den højeste Fuldkommenhed; derfor er det særligt paa det etiske og religiøse Omraade, at Driften til at forme Ideer ytrer sig. Men saasnart vi forestille saadanne Totaliteter *som Objekter*, begrænse vi dem og komme altsaa til at hæmme hin Drift. Ti ethvert Objekt maa findes indenfor Erkendelsens kontinuerlige Sammenhæng. Stræben efter Totalitet er en Fuldkommenhed; men Forestillingen om Totaliteten som Objekt er en Ufuldkommenhed. Det er ikke denne Forestilling, men hin Stræben, der har religiøs og etisk Værdi. —

Maimon kalder sig selv en Skeptiker, ikke blot overfor den dogmatiske Filosofi, men ogsaa overfor den kritiske Filosofi. Det var Kantianernes Dogmatisme, der æggede ham til at bruge denne Benævnelse. I Virkeligheden har han antydet en erkendelsesteoretisk Anskuelse, der var vel skikket til at føre udover de Vanskeligheder, der havde rejst sig under Drøftelsen af Kants Værker. Baade hvad Forholdet mellem Tænkning og Erfaring (Kants Stridspunkt med Hume) og hvad Forholdet mellem Viden og Tro (Kants Stridspunkt med Jacobi) angaar, havde han angivet Synspunkter, der egnede sig til videnskabelig Udførelse. Maimon er den af Kants Disciple, der bedst har fortsat hans Værk (selv om den gamle Mester ligesaa lidt syntes om hans som om Reinholds og andre »hyperkritiske Venners« Forsøg paa at forsætte hans Værk)[30]. Men Tidens romantiske Gæring hindrede en fortsat Udvikling af den kritiske Filosofi i den Aand, Maimon havde været besjælet af. Den romantiske Enhedstrang, Driften til at svælge i det Absolute, til at forene Tænkning med kunstnerisk Skuen, var for stærk til, at Maimons kritiske og skeptiske Betænksomhed kunde fastholde Interessen. Dens spekulative Filosofi og dens Historieskrivere se Maimons Betydning i at være et Mellemled mellem Kant og den af Fichte indledede rene Spekulation. Men han har en selvstændig og blivende Betydning og betegner noget langt Mere end et af de »overvundne Standpunkter«, over hvilke den triumferende Spekulation skred frem. —

c. Der er en vis Analogi i Livsgang og Tænkning mellem Reinhold, Maimon og Schiller, idet de alle tre i deres Ungdom ved Flugt maatte frigøre sig for kuende Forhold for at kunne

naa den frie Aandsudvikling, de higede efter, og idet deres Opgave som Tænkere var den samme under forskellige Former: staaende paa den kritiske Filosofis Grund at bringe Enhed og Harmoni til Veje, hvor Kant havde stillet Distinktioner og Modsætninger i første Linie. FRIEDRICH SCHILLER (1759—1805), den store Digter, hvis Biografi det ikke tilkommer Filosofiens Historie at give, havde hele sit Liv igennem en inderlig filosofisk Interesse, selv om han efter sit eget Udsagn kun ret følte sine Kræfter i Kunsten, og selv om han tilsidst benyttede sin filosofiske Teori til at bevise, at ene Kunstneren er det sande Menneske, et Bevis, der konsekvent for ham betegnede Overgangen fra hans filosoferende Periode til den storartede poetiske Produktion i hans Livs sidste Aarti. Det var ikke først Studiet af Kant, der vakte hans filosofiske Interesse. Medens han studerede paa Karlsschule i Stuttgart, optoges hans videnskabelige Interesse af Medicin og Filosofi, og Taler og Afhandlinger fra denne Tid vidne om, at der allerede nu fæstnede sig Tanker hos ham, der fik Indflydelse paa hans senere Anskuelser. Af særlig Interesse er *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780), hvor det udvikles, at den med de organiske Funktioner forbundne Lyst og Ulyst ikke blot er af Betydning for Selvopholdelsen, men ogsaa bidrager til at vække og stemme eller hæmme og nedstemme de aandelige Kræfter, ligesom omvendt aandelig Lyst og Smerte virker tilbage paa det organiske Befindende. De etiske Ideer, Schiller udtaler paa denne Tid, røbe Indflydelse af Rousseau og det 18. Aarhundredes engelske Moralfilosofer. Efter sin Flugt fra Stuttgart (Hertugen havde — forarget over »Die Räuber« — forbudt ham at udgive Andet end rent medicinske Skrifter) fordybede han sig i Studiet af antike Digterværker, og fra denne Tid af stod den græske Humanitet i Kunst og Liv for ham som det store Ideal, der havde vist sig i Historien i en lykkelig Periode, men var blevet skudt til Side under Kulturens senere Udvikling. Paa ejendommelig Maade forbandt dette Ideal sig med den Kritik af Kulturtilstanden, som Rousseau havde ført ham til. I Stedet for den vage Forestilling om et ubundet Naturliv traadte nu Anskuelsen af den

indefra bestemte, harmoniske Livsudfoldelse. I Kunsten saa han nu en Livsmagt, der uden Tvang, gennem uvilkaarlig Harmoniseren af Drifter og Kræfter hæver Menneskelivet over det dyriske Trin, ligesom den i sine Symboler fører til at gribe Sandheden. længe førend den abstrakte Tænker kan naa frem til den. Og ikke blot det højere Aandslivs Begyndelse, ogsaa dets Højdepunkt betegnes ved Kunsten. Derfor siger Schiller til Kunstnerne (i Digtet *Die Künstler*. 1789):

Mit euch, des Frühlings erster Pflanze,
Begann die seelenbildende Natur;
Mit euch, dem freud'gen Erntekranze,
Schlisst die vollendende Natur.

I Kunsten saa han Menneskets egentlige Særkende:

Die Kunst, o Mensch, hast du allein.

Da Schiller skrev dette Digt, kendte han allerede Kants historiefilosofiske Afhandlinger, der havde stillet Kulturproblemet saa stærkt frem. En inderligere Fordybelse i Kants Skrifter kom han først til i Jena, da han var bleven Reinholds Kollega. De store Tanker fandt en vel forberedt Jordbund. Schiller, der havde havt at kæmpe med ydre Hindringer saavel som med stridige Drifter og tvivlende Tanker, forstod at vurdere Mesterens Kamp for at finde Sandhedens Grund og hans Hævden af Idealets Ophøjethed over de umiddelbare Naturtilskyndelser. Men hans Kunstnernatur og hans Begejstring for Grækerne tillod ham ikke at opgive Fordringen om Menneskenaturens harmoniske Udfoldelse som det Højeste. Derved blev det Problem stillet ham, hvis Løsning var hans Bidrag til Filosofiens Udvikling. Det er karakteristisk, at han fra sit kunstneriske Standpunkt stiller den samme Fordring, som Hamann stillede fra sit religiøse Standpunkt: at »man ikke maa adskille, hvad Naturen har forbundet«. »Selv i de reneste Ytringer af den guddommelige Del af Menneskets Natur«, hedder det i Afhandlingen *Ueber Anmuth und Würde* (1793), »maa den sanselige Del ikke skydes til Side, og den enes Triumf maa ikke grundes paa den andens Undertrykkelse. Menneskets sædelige Tænkemaade

er først i Sikkerhed, naar den sprudler frem af hele det menneskelige Væsen som begge Principers forenede Virkning, altsaa naar den er bleven det til Natur«. Derfor fordrer Schiller Skønhed og Ynde af den moralske Handlen. Ynde bestaar for ham i en Harmoni i de uvilkaarlige Bevægelser, der ledsage en frit villet Handling, og som selv tyde paa en moralsk Stemning i Sindet. Intet Tvungent, Pinligt eller Raat maa der være i Handlingen, hvis den skal være fuldkommen. Denne Fordring, siger Schiller, stemmer ganske vist efter Ordlyden ikke med Kants Etik. Men — fortsætter han — den store Tænker blev Tidens Drakon, fordi den ikke var modtagelig for en Solon, og det førte ham til at overse, at Husets Børn dog ikke havde fortjent, at han kun sørgede for Trællene. Skal den uegennyttige Følelse i det ædleste Bryst mistænkeliggøres, fordi urene Tilbøjeligheder ofte tiltage sig Navn af Dyd? Og findes den fuldendte Menneskehed ikke hos den skønne Sjæl, der ledet af umiddelbar Følelse med Instinktets Lethed udfører de pinligste Pligter og bringer de heltemodigste Ofre? Hos den skønne Sjæl er det ikke de enkelte Handlinger, men den hele Karakter, der er sædelig. Den skønne Sjæl har ingen anden Fortjeneste end den, at den er til. Sanselighed og Fornuft, Pligt og Tilbøjelighed ere i Harmoni, og Gratie er det ydre Udtryk herfor. Dog indskrænker Schiller Fordringen om Ynde til at gælde de Handlinger, der ligge *indenfor* Grænserne af den menneskelige Natur. Der kan stilles Mennesket Opgaver, som føre det ud paa selve Grænsen for menneskelig Evne, hvor Pligt og Tilbøjelighed ikke harmonere: her er anspændt Kamp den eneste Mulighed, og her lyder Fordringen paa at handle med Værdighed, at udtrykke Disharmonien saaledes, at dog den ædlere Kraft ses i sin Overmagt. — En vis Vaklen gør sig gældende i Schillers Tankegang. Harmonien maatte for ham være det Højeste — men han tvivler om, at den i alle Tilfælde kan naas. Hvad der staar højest, Ynden eller Værdigheden, paa dette Spørgsmaal vover han ikke at give noget bestemt Svar. Denne Vaklen hænger sammen med, at han ikke (ligesaa lidt som Kant) er kommen ind paa Individualitetsforskellenes Betydning i Etiken. Han taler kun om Menneskenaturens Grænser, ikke om den enkelte Individuali-

tets Grænser, og han gaar trygt ud fra, at Grænserne ligge paa samme Sted for alle Individualiteter. Han siger udtrykkeligt: »Vor moralske Dom bringer ethvert Individ ind under Slægtens Maalestok, og ingen andre Skranker end selve Menneskehedens Skranker regnes Mennesket til Gode«.

I nøje Forbindelse med Kulturproblemet bringer Schiller sine Ideer i *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795). Det er Grundtanken fra »Die Künstler«, der her udvikles udførligt. Kulturens Gang har ført til Opløsning af den græske Harmoni mellem Aand og Natur, Reflexion og Fantasi, Universalitet og Individualitet. Det er Arbejdets Deling, der volder de Ulykker, under hvilke vi lide. Kræfternes Strid fører til Kulturens Fremgang og er forsaavidt en Vinding for Slægten; men de enkelte Individer blive ensidige og forkrøblede. Stat og Kirke, Love og Sæder, Arbejde og Nydelse ere blevne skilte ad, og hver Enkelt er kun et Brudstykke af et Menneske. Herpaa kan der kun raades Bod ved Kulturens Fuldendelse. Et rent Fornuftbud kan ikke afgøre Sagen, ti Drifter overvindes kun af Drifter. Det er desuden Tegn paa ufuldkommen Dannelse, naar den sædelige Karakter kun kan hævdes ved Opofrelse af den naturlige, og naar Enheden og Sammenhængen kun kan sejre ved at krænke Fylden og Mangfoldigheden. Kun gennem æstetisk Opdragelse er Problemets Løsning mulig. Grib Menneskene i deres ledige Timer, i deres Fornøjelser, omgiv dem med store aandelige Former, med Symboler paa det Gode, og lad Skinnet uden Tvang overvinde Virkeligheden, Kunsten besejre Naturen. Det gælder om at forene det naturlige Livs uvilkaarlige Fylde med det moralske Livs Selvstændighed og Frihed, Hengivelsen til de skiftende Tilstande med Personlighedens Enhed, Stofdriften med Formdriften. I Legen er denne Opgave løst. Kræfterne virke der efter deres naturlige Love og dog uden at være bundne til materielle Krav; de virke indefra, men uden Selvtvang. Frembringen og Modtagen gaa i Et. Mennesket er hævet over den sanselige Naturs Indflydelse, og dog virker den sanselige Natur efter sin egen Lov. Det bestemmer sig med Frihed; det er selvvirksomt; det ledes af Formdriften; — og dog krænkes Sanseligheden og Stoffet ikke.

Betingelsen er, at der er en vis Overflod af Kraft, som kan anvendes til Funktionernes frie Spil. Hvor dette er naat, ligger Menneskelivets egentlige Begyndelse. Mennesket er kun ret Menneske, naar det leger. I Kræfternes frie Spil ytrer Menneskenaturen sig alsidigt og som en Totalitet, med Mulighed for at slaa ind paa specielle Retninger, en Mulighed, der dog ikke realiseres, saalænge den æstetiske Tilstand bestaar. »Alle andre Øvelser«, siger Schiller i det 22. Brev, »give Sindet en speciel Færdighed, men sætte derved tillige en Grænse for det; kun den æstetiske Øvelse fører til det Ubegrænsede. Enhver anden Tilstand, i hvilken vi kunne komme, viser os tilbage til en foregaaende og behøver en følgende til sin Opløsning; kun den æstetiske Tilstand er et Hele i sig selv, da den forener i sig alle Betingelser for sin Opstaaen og sin Vedvaren. Her alene føle vi os som revne ud af Tiden, og vor Menneskehed ytrer sig med en Renhed og Helhed (Integrität), som havde den endnu ikke lidt noget Afbræk ved ydre Kræfters Indvirken«. — Den *æstetiske Tilstand*, som Schiller beskriver, er altsaa en saadan, hvor alle menneskelige Kræfter virke frit og harmonisk, uden at være satte i Gang ved ydre Behov, og uden at nogen enkelt er fremherskende. I den saa han Kulturens Fuldendelse, ikke blot et Middel til at dæmpe Raaheden og mildne Disharmonien. —

Der har været Strid om, hvorvidt Schiller i »Briefe über ästhetische Erziehung« staar paa samme Standpunkt som i »Anmuth und Würde«, eller om han ikke hist sætter den æstetiske Tilstand som det Højeste, medens han her for Grænsetilfældenes Vedkommende endnu forbeholdt Værdigheden en Plads ved Siden af Ynden. Som vi have set, proklamerer han egentligt allerede i »Anmuth und Würde« Ynden som det Højeste; men endnu bestemtere fremtræder det som Grundtanken i »den æstetiske Opdragelse«, at det Højeste ikke er naat, hvor der ikke er Harmoni og Totalitet[31]). Der er en Klang af Renaissance i Schillers Tankegang. Næst efter Kants Henvisning til den paa Frihedsprincipet byggede Retsstat er der ikke givet noget saa vægtigt Svar paa det af Rousseau stillede Kulturproblem, som i Schillers Opstilling af Kræfternes frie og totale Spil som det

Højeste — ikke blot som et Formaal, men ogsaa som et Middel, der kan føre fremad til fuldkommen Kultur. Han er dog klar over, at der er en lang Vej til dette Maal, og han mente i hvert Tilfælde for sit eget Vedkommende at arbejde bedst for det gennem Kunsten. »Følg De mit Raad,« skrev han til en Ven (Brev til Erhard, 26. Maj 1794), »og lad foreløbigt den stakkels, uværdige og umodne Menneskehed sørge for sig selv. Bliv De i Ideernes lyse og stille Verden og overlad til Tiden at føre Ideerne ind i det praktiske Liv!« Selv arbejdede han, efterat have afsluttet sin filosofiske Periode (1789—95), paa Fremstillingen af Ideerne i kunstnerisk Form. Den spekulative Filosofi, som nu begyndte at udvikle sig, saa han paa med Uvillie, medens han endnu i sit sidste Leveaar med Begejstring mindedes den store Tankekreds, Kant havde ført ham ind i: »Den spekulative Filosofi,« skriver han til Wilhelm von Humbolt (2. April 1805), »har forjaget mig ved sine hule Formler, om den ellers nogensinde har optaget mig. Paa dette golde Omraade har jeg ingen levende Kilde og ingen Næring for mig fundet. Men Idealfilosofiens dybe Grundtanker ere en evig Skat, og blot for dens Skyld alene maa man prise sig lykkelig ved at have levet i denne Tid.« — En skønnere Epilog kunde ikke tænkes for den Filosofi, hvis Grundlæggelse og første Skæbne vi her have beskæftiget os med.

OTTENDE BOG.

ROMANTIKENS FILOSOFI.

A. ROMANTIKENS FILOSOFI SOM IDEALISTISK UDVIKLINGSLÆRE.

Den Aand, i hvilken Kants Filosofi blev ført videre i selve Tyskland, var allerede bestemt ved hans første Modstanderes Indvendinger og hans første Disciples Forsøg paa Berigtigelse. Man savnede Helhedsopfattelse, Totalitet hos ham; Aandens levende Sammenhæng krænkedes ved hans Analyse og Distingveren, og man vilde have Ideer, der kunde rumme Aandslivets hele Indhold — helst paa én Gang! Man henviste dels til den religiøse Tro, dels til den kunstneriske Anskuen og Virken som Organer, der ganske anderledes end den kritiske Filosoferen lode Livsfylden komme til sin Ret. Og allerede rent videnskabeligt, mente man, var den kritiske Filosofi ufyldestgørende, saalænge alle Principer ikke udledtes af et eneste, absolut Princip. Hvad der havde hindret Kant i en saadan formel Fuldendelse af sin Filosofi, var den Antagelse, at Erkendelsen stedse forudsætter Noget foruden sig selv, Noget, som aldrig kan drages ind, men stedse unddrager sig: Ding an sich. Men denne Antagelse førte for Kants Filosofi til en Selvmodsigelse og hang desuden sammen med hans uholdbare Distinktion mellem Erkendelsens Stof og Form. Lad da denne Antagelse falde — og Intet vil hindre Filosofiens konsekvente Gennemførelse udfra Kants egen dybeste Tanke om Aandens Væsen som Syntese! Hvad der hos Kant var den sidste Forudsætning, Grundhypotesen, det blev nu draget

frem som Begyndelsesprincip, udfra hvilket en stor systematisk Konstruktion skulde foretages. Det var en Tanke, der fyldte unge Tænkere med Begejstring og lod dem overse, at det i Virkeligheden var de Vises Sten, de søgte. Al Udvorteshed, Isolation og Delthed i det aandelige Liv vilde jo forsvinde, naar saaledes Enheden paavistes i Alt, naar alle Livsformer kom til at staa som Trin og Faser, gennem hvilke et og samme uendeligt Liv ytrede sig! Ikke blot det enkelte Menneskes Bevidsthedsliv, men ogsaa Slægtens Liv i Historien og — ad Analogiens Vej — Naturens Liv vilde derved ses i et helt nyt Lys! Og ikke blot en enkelt Side af det menneskelige Aandsliv vilde finde sin Forklaring; dersom det ledende Princip var grebet tilstrækkeligt dybt, maatte det føre udover Sondringen mellem Videnskab, Religion og Kunst og ophæve alle sjælelige Disharmonier.

Et saadant Erkendelsesideal kan med Rette kaldes romantisk. Det staar ophøjet og fjernt, vækker Længsel og Begejstring og virker mere ved denne Ophøjethed end ved Udsigten til klar og ædruelig Virkeliggørelse. At Erkendelsesidealet for en hel Generation kunde formes paa denne Maade, finder ikke sin Forklaring udfra Filosofiens forudgaaende Udvikling alene, men forstaas kun ved Motiver, der laa i Tidens hele Aand, Trang og Retning. Et rent filosofisk Motiv laa ganske vist i den ved Kant vakte Overbevisning om den aandelige Naturs Oprindelighed og Aktivitet. Det var da i og for sig et berettiget Tankeexperiment at prøve, om denne Oprindelighed og Aktivitet ikke skulde være absolut, uden Grænser og uden Betingelser. Men den Forvovenhed, hvormed man gik til dette Tankeexperiment, forstaas kun ved andre Strømninger i Tiden. Det 18. Aarhundredes Slutning var en stærkt bevæget Tid. — Den franske Revolution rørte op i Sindene. Den omstyrtede, hvad der hidtil havde staaet fast, og søgte paa ny Grund ad Konstruktionens Vej at opføre en hel Samfundsbygning. Selv hvor dens praktiske Idealer og Konsekvenser ikke antoges, gav den dog Sans for absolute Standpunkter og for hensynsløs Gennemførelse af én Gang opstillede Principer. Det er Mere end en Analogi, naar man saa ofte har sammenlignet den spekulative

Bevægelse i Tyskland med den samtidige revolutionære Bevægelse i Frankrig[32]). Det er en Følelsesbevægelse, der skaffer sig Luft paa to forskellige Maader, efter de forskellige indre og ydre Forholds Medfør. — Samtidigt havde Tyskland sin poetiske Guldalder. I GOETHES og SCHILLERS Digtning havde den kunstneriske Kraft frembragt udødelige Billeder som Udtryk for Livets Higen og Tragten. Skulde Menneskeaanden være afmægtigere i Tankens end i Kunstens Verden? Skulde Tænkningen ikke paa sit Omraade kunne naa en Enhed og Harmoni, analog den, Kunsten yder paa sit? Ja, skulde Poesi og Videnskab ikke være Et i deres inderste Natur, Udtryk for en og samme skabende Kraft? Den mest karakteristiske Repræsentant for den romantiske Poesi, NOVALIS, søgte i sit ufuldendte Værk »Heinrich von Ofterdingen« at vise Poesien som det Inderste i Alt. Han beklagede, at Poesien har et særligt Navn, og at Digterne udgøre et eget Lav. Poesien er efter ham ikke Andet end den menneskelige Aands ejendommelige Handlemaade: digter og tragter ikke ethvert Menneske i ethvert Øjeblik af sit Liv? Sondringen mellem Poesi og Filosofi er efter Novalis overfladisk og skadelig; Filosofien er kun Poesiens Teori, skal vise os, at Poesien er Et og Alt. Det gjaldt at finde »det hemmelige Ord«, som løser alle Gaader i den indre og den ydre Verden. (Novalis' Schriften. 4. Aufl. I. p. 201. 286 ff. — II. p. 240 ff.). Forskellen mellem den romantiske Filosof og den romantiske Digter er her den, at medens Digteren betragter Filosofien som Fortolker af den Livspoesi, der findes i Alt, vil Filosofen hellere opfatte Poesien som en anskuelig, billedlig Form for den Tanke, der rører sig i Alt. — Som den tredie i Forbundet fremtraadte Religionen. Der rørte sig i Tiden — hvorom allerede Hamanns, Herders og Jacobis Optræden vidnede — Trang til en dybere Religiøsitet end den flade og tørre Rationalisme. Heller ikke den sentimentale Følelsesreligion kunde tilfredsstille. Hvis det nu er Tænkningens Sag at vise os Enheden i Alt, kan saa den filosofiske Stræben være væsensforskellig fra den religiøse Trang, der jo ogsaa søger ud over Livets Modsætninger og deres Uro? Og maa der ikke naas en Forsoning af Religion og Videnskab, naar man blot opfatter Fornuftens

Væsen tilstrækkeligt grundigt og konsekvent? Ikke ved at tage Fornuften fangen, men ved at gaa tilbage til Aandens inderste Natur, der ligger til Grund baade for Religion og for Videnskab, vil Romantikens Filosofi løse det religiøse Problem. I sit Skrift *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) søgte saaledes SCHLEIERMACHER at paavise Religionens Nødvendighed for Aandslivets Dybde og Harmoni. — I Naturvidenskabens Udvikling i Aarhundredets Slutning fremkom der Opdagelser og Ideer, der kunde føre til at lægge større Vægt paa Enheden i Naturen, end den nærmest foregaaende Periode havde gjort. Opdagelsen af Galvanismen, Grundlæggelsen af den nye Kemi (efter Lavoisier) og af den sammenlignende Anatomi maatte i mange Maader give et nyt Blik paa Naturen. Og Goethe, hvis Digterværker øvede saa stor Indflydelse paa de aandeligt Bevægede i Tiden, førtes netop ved sine naturvidenskabelige Studier til Anelse om en inderlig Enhed i Alt, en Anelse, hans Spinozastudier havde næret hos ham, og som allerede havde øvet Indflydelse paa Herder. Den Goethe-Herderske Naturopfattelse afgav Grundlag og Retning for Romantikens Spekulation. Særligt fik Goethes Farvelære med dens Polemik mod den mekaniske Naturforklaring, og hans »Metamorphose der Pflanzen« med dens Grundtanke om en indre Udfoldelse gennem de forskellige organiske Former en betydningsfuld og skæbnesvanger Indflydelse paa den spekulative Naturfilosofi. Og i sin »Faust« havde Goethe givet den grænseløse Higen efter en i Tilværelsens Inderste indtrængende Erkendelse Luft paa en lidenskabelig Maade. Schelling var den Første, der ret vurderede Goethes store Digt, der dengang kun forelaa i et Fragment: »Til den Modstrid, der udspringer af utilfredsstillet Begær efter Erkendelse af Tingene har Digteren knyttet sine Billeder i det Digt, der er de Tyskes ejendommelige Digt, og han har aabnet en evigt frisk Begejstringskilde, der for sig alene var i Stand til at forynge denne Tids Videnskab, udbrede et nyt Livs Aande over den. Hvo som vil trænge ind i Naturens Helligdom, nære sig med disse Toner fra en højere Verden og indsuge allerede i sin Ungdom den Kraft, der i tætte Lysstraaler udgaar fra dette Værk og bevæger Ver-

dens Inderste!« (SCHELLING: *Ueber das akademische Studium.* Vorlesung XI). — Endeligt øvede Spinozas System, der nyligt var blevet fremdraget af Miskendelsens Mørke og baade af Venner og Fjender anerkendtes som Filosofiens Ideal, en overvældende Magt baade ved sine Tanker og ved sin strenge Enhedsform. — Det manglede saaledes ikke paa Motiver, der kunde føre til at prøve paa at opføre dristige systematiske Bygninger.

Metoden blev overvejende deduktiv og konstruerende. Erfaringsbekræftelse ansaa man for unødvendig — i Tillid til, at »den indre Type for alle Ting« aabenbarede sig ligesaa vel i Tanken som i hele Tilværelsen. (Smlgn. Schelling anf. St.). Materialet, som benyttedes ved Systematiseringen, var skaffet tilveje ved den foregaaende Tidsalders Arbejde. Hvad Romantikens Filosofi egentligt vil, er at skabe systematisk Form for Alt, hvad der kom frem i Kants Erkendelsesteori og Etik, i Lessings og Schillers æstetiske Ideer, i Goethes Digtning, i Herders historiske Tanker og i Hamanns gærende religiøse Aand. Systemer ere som saadanne ikke produktive, men forudsætte de produktive Kræfter. Se vi nu paa de romantiske Systemer i Filosofien, saa maa vi sige, at ligesaa lidt som det lykkedes den romantiske Poesi at fordunkle Goethes og Schillers store Skikkelser, der tvertimod efter den romantiske Periode straale paany og med usvækket Glans, ligesaa lidt lykkedes det den romantiske Filosofi at give det Aandsindhold, hin Række af store aandelige Heroer havde frembragt, en saadan ny Form, at disse Heroer nu kun skulde have Betydning som Forgængere. Den, der søger virkelig Næringsværdi, vil ofte helst gaa tilbage bag Systematikerne til de oprindelige Kilder. Den spekulative Periode i Tyskland ved vort Aarhundredes Begyndelse kan desuden i Originalitet og produktiv Kraft, i Stringens og i Betydning for Problembehandlingen langtfra maale sig med de store Systemers Periode i det syttende Aarhundrede. Derved udelukkes ikke, at de fremragende Mænd, der staa som Repræsentanter for Romantikens Filosofi, under deres ivrige Stræben efter at forme Aandslivets Indhold til et sammenhængende Hele have kastet Lys over adskillige Problemer og udtalt betydningsfulde Ideer, hvis Tid ikke vil være forbi med Systemernes. I literær

Henseende havde de fleste af disse Tænkere skadet deres fortsatte Virkning ved Benyttelsen af en skolastisk Terminologi, en Slags Jargon, der gør deres Skrifter vanskeligt tilgængelige for dem, der ikke selv have lært at tænke paa dette Sprog.

1. JOHANN GOTTLIEB FICHTE.

a. Biografi og Karakteristik.

Det er en Hovedejendommelighed ved den tyske Tænkning ligefra Middelalderens Mystik af, at den hævder det aandelige Livs Selvstændighed, Inderlighed og Gyldighed og lægger denne Hævdelse til Grund for Verdensanskuelsen. Det Indre og Oprindelige i os staar som et Lys, i hvilket vi — bevidst eller ubevidst — se Alt i Himmel og paa Jord. Det tyske Folks største Gerning, Reformationen, var en Kamp for den frie, inderlige Overbevisning mod kirkelig Autoritet. Den af Kant grundlagte kritiske Filosofi var en Fortsættelse af Reformationen, idet den var en endnu videre førende Tilbagegang til de inderste Kilder for al Erkendelse og Vurdering. Kants første Discipel, Joh. Gottl. Fichte, besad ikke blot den Evne til Selvfordybelse, den mystiske Aare, som fører ned i det indre Livs Dybder, men ogsaa den ubøjelige Villieskraft og den stærke Selvfølelse, uden hvilke Overbevisningen om det Indres evige Ret og Overhøjhed over det Ydre ikke kan fastholdes og gennemføres. Han var en sachsisk Bondesøn, født i Rammenau i Oberlausitz den 19. Maj 1762. Sin kraftige Karakter, hvis Skyggesider var Halstarrighed og Stolthed, har han arvet efter sin Moder, som jo Temperamentet hos fremragende Mænd saa ofte stammer fra mødrene Side. Som Barn gik han tilhaande ved Væverstolen eller passede Gaaseflokken. Han udmærkede sig ved den Opmærksomhed, hvormed han fulgte Prædikenerne, og ved den sikre Hukommelse, hvormed han kunde gengive dem. Her har hans Sans for aandelige Ting fundet sin første Næring, og derved blev tillige Anledningen given til hans videre Uddannelse. En Godsejer fra Omegnen kom en Søndag for sent til Kirke

og blev da henvist til Gaasedrengen for at faa at vide, hvad Præsten havde sagt. Forundret over Drengens Evner besluttede han at tage sig af ham og hjælpe ham til at studere. Fichtes sidste Skoleaar var en stærkt bevæget Tid: Lessing førte just da sin teologiske Kamp, og hans Stridsskrifter gjorde et uforglemmeligt Indtryk paa den unge Studerende. Fra 1780 af studerede han i Jena og Leipzig Teologi, Filologi og Filosofi. Hans Kaar vare trange. Hans Velgører var død, og hjemmefra kunde han liden eller ingen Hjælp faa. En haard Kamp havde han at udstaa overfor Moderen, der for enhver Pris vilde have, at han skulde være Præst, medens hans egne Planer gik ud paa en fri, alsidig Udvikling af sine Evner. Han var ved at fortvivle af Nød, da han i Aaret 1788 fik en Plads som Huslærer i Zürich. Under hans Ophold her modnedes hans Planer, forsaavidt som Trangen til gennem Tanke og Ord at paavirke sin Tid blev ham levende bevidst. Men Retningen for denne Virken og Midlerne, hvormed der skulde virkes, stode endnu dunkle for ham. Det er karakteristisk for hans Personlighed, at Villien saaledes gaar forud for Tanken. Hele sit Liv igennem drives han som af en indre Magt til at arbejde paa Ideernes Omraade, men stedse formaar han kun ufuldkomment at omsætte denne indre Trang i Tankens Form, skønt han rastløst arbejder hele sit Liv igennem paa nye og fuldkomnere Fremstillinger af sit System. Og selve hans Filosofi hviler netop paa den Grundtanke, som han fremfor nogen anden Tænker har fremdraget og indskærpet, at vort inderste Væsen er en Villen, en Virken, og at al Forestillen og Tænken er betinget ved denne praktiske Evne, vort Jegs inderligste Rod. I et Brev fra hans Ungdom udtaler han: »Jeg vil ikke blot tænke, jeg vil handle . . . Jeg har kun én Lidenskab, kun én Trang, kun én fuldstændig Følelse af mig selv, den: at virke udadtil. Jo mere jeg handler, des lykkeligere føler jeg mig.« — Et stort Gode for ham baade ved Klaringen af hans Formaal og ved Afslibningen af hans Karakters ubændige Haardhed var det, at han her i Zürich lærte den udmærkede Kvinde at kende, som senere blev hans Hustru, Johanna Rahn, Klopstocks Søsterdatter. Af deres Brevvexling ses, hvor godt hun har forstaaet alle Sider

i hans Væsen. Hun stod trofast ved hans Side i gode og onde Dage. — Huslærervirksomheden i Zürich varede ikke længe, især fordi Fichte fandt, at Forældrene trængte til Opdragelse ikke mindre end Børnene, og derfor indrettede en ugentlig Censur for Forældrene, der gjorde disse opmærksomme paa de pædagogiske Fejl, de i Ugens Løb havde begaaet! — Han begav sig igen paa Vandring for at uddanne sig videre og finde en Virkekreds. Under et Ophold i Leipzig (1790) studerede han for første Gang Kants Værker, og dermed fik hans Liv sit afgørende Vendepunkt. »Jeg lever,« skriver han i et Brev, »i en ny Verden, efterat jeg har læst Kants »Kritik der praktischen Vernunft«.« Han fandt nu bestemte Problemer stillede for sin Tænken og bestemte Principer for den praktiske Indvirken paa Tidsalderen, han higede efter at øve. Kant selv lærte han Aaret efter at kende i Königsberg. For at indføre sig hos den gamle Mester, udarbejdede han et Skrift (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*), som han forelagde ham, en Anvendelse af Kants Lære paa Religionsfilosofien, som Kant selv endnu ikke havde behandlet. Skriftet vandt ikke blot Kants Anerkendelse, men da det (ved en Misforstaaelse) udkom anonymt, blev det af Mange anset for at være et Værk af Kant selv. Hermed var Gennembruddet sket for Fichte; Vejen til literær og videnskabelig Virksomhed laa nu aaben for ham. Han tog nu mod sin Forlovedes Tilbud om at fæste Bo ved Hjælp af hendes Formue. I de følgende Aar udgav han Skrifter om den franske Revolution og om Pressefriheden, i hvilke han hævdede Frihedsbestræbelsernes Berettigelse overfor den Reaktion, Revolutionstidens Terrorisme var begyndt at frembringe. Fichte behandler praktiske Problemer, før han fordyber sig i de rent spekulative Problemer[32b]). Til disse sidste førtes han naturligt over, da han 1794 blev kaldet til Professor i Jena (efter Reinhold). Her udfoldede han en energisk og glimrende Lærervirksomhed og udviklede sit ejendommelige System, der første Gang fremsattes i *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), men senere atter og atter omarbejdedes, dels for at Systemet kunde blive fuldkomnere, dels for at det kunde blive bedre tilgængeligt. I ingen af disse to Henseender tilfredsstillede Fichte nogensinde

sig selv. Den bedste Adgang til at lære hans filosofiske Anskuelse at kende giver en senere Afhandling: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), ved hvis Hjælp her skal forsøges en foreløbig Karakteristik af Fichtes Standpunkt.

Der kan efter Fichte gives to hvert for sig konsekvente filosofiske Systemer. Det ene kalder han Idealismen, det andet Dogmatismen. Hvad Filosofien skal forklare, er Erfaringen. Vor Erfaring indeholder Tanker om Ting. Enten kan man nu (med Dogmatismen) udlede Tanken af Tingen, eller (med Idealismen) Tingen af Tanken. Hvilken af de to Muligheder, man vælger, beror paa, hvad for et Menneske man er. Et filosofisk System er ikke et dødt Bohave, man kan have eller skille sig ved efter Behag; det udspringer af Menneskets inderste Sjæl. Valget vil bero paa, om Selvstændigheds- og Virksomhedsfølelsen eller om Afhængigheds- og Passivitetsfølelsen har Overhaand hos os. Dog vil det — fremhæver Fichte — ved nærmere Undersøgelse vise sig, at Idealismen allerede rent teoretisk er heldigere stillet end Dogmatismen. Ti af den rene Ting, den blotte Væren vil man aldrig kunne udlede en Tanke, en Bevidsthed om Tingen og om Væren. Det er Dogmatismens Inkonsekvens, at den er en Lære, et Tankesystem, og dog ikke kan godtgøre Muligheden af, at der kan være Tanker til. Dogmatismen (hvortil høre Materialismen, Spiritualismen, Spinozismen) er derfor en umulig Filosofi. Idealismen gaar derimod udfra selve Tænkningen som det Oprindelige, og deraf vil den kunne udlede — ganske vist ikke Tingene selv, som jo heller aldrig ere givne, men Erfaringen, vore bestemte Forestillinger om Ting. Videnskabslærens Opgave er nu netop at vise, hvorledes vore Forestillinger om Tingene udspringe af Tankevirksomheden, idet denne efter sin Natur kommer til at sætte sig bestemte Skranker. Videnskabslæren gaar ud fra den Forudsætning, at der ikke kan være Noget i Jeget, som ikke er Frugt af Jegets egen Virken. Medens Kant gik fra den givne Mangfoldighed i Bevidsthedens Indhold tilbage til den Enhed, der omfatter den, vil Fichte omvendt gaa udfra Jegets oprindelige Virksomhed og af den udlede dens specielle Former. Hvis hans Værk lykkes, vil han tilsidst have konstrueret den virkelige Erfaringsbevidsthed. Han anser den

Filosofi for falsk, der ikke stemmer med Erfaringen. — Om den Metode, Fichte anvendte ved denne Undersøgelse, skal tales ved den specielle Fremstilling af Videnskabslæren. Her skulde kun Aand og Retning i Fichtes Undervisning antydes.

Sin Etik og Retslære fremstillede Fichte i *Naturrecht* (1796) og *Sittenlehre* (1798), hvilket sidste Værk vistnok er det Betydeligste, han har ydet.

Det laa i Fichtes energiske og heftige Karakter saavel som i de givne Forhold, at hans Virksomhed i Jena ikke udfoldede sig uden Rivninger og alvorlige Kampe, der tilsidst førte til en Katastrofe. Foruden Stridigheder med filosofiske Kolleger, der ikke kunde følge ham i hans Reform af den Kantiske Filosofi, kom han ogsaa i Strid med Teologerne, der forargedes over, at han om Søndagen holdt Foredrag for de Studerende om praktisk Etik, og med Studenterne, fordi han søgte at reformere det raa Burscheliv, som florerede fra gammel Tid. Denne sidste Konflikt førte endog til, at Fichte blev overfalden i sit Hus og en Tidlang forlod Jena. Men den alvorligste og betydningsfuldeste Kamp var *Ateismestriden* (1799). For at denne skal forstaas, maa Fichtes religionsfilosofiske Standpunkt karakteriseres. Det viser sig at hænge nøje sammen med hans Modsætning mellem Idealisme og Dogmatisme. Det kunde jo synes, som om der i Fichtes Filosofi slet ikke kunde blive Plads for noget Princip udover menneskelig Tanke, udover det menneskelige Jeg; thi af Tanken, af Jeget vilde Fichte jo udlede Alt. Men allerede i den første Fremstilling af Videnskabslæren var denne hyppige Misforstaaelse afvist. Fichte opstiller ganske vist den Sætning, at Alt, som er i Bevidstheden, maa være et Produkt af Jeget; men han viser tillige, at der findes saare Meget i vor Bevidsthed, som vi ikke ere os bevidste at have frembragt. Det Jeg, vi kende i Erfaringen, er stedse begrænset, er stedt i et System af Skranker, har Objekter (Ikke-Jeger) overfor sig, som det ikke selv har frembragt. Der maa da i Bevidstheden virke et mere omfattende Princip end det endelige (empiriske) Jeg; kun i dette Princip, som Fichte kalder det rene eller det uendelige Jeg, kan Grunden søges til den Objekternes eller Skrankernes Verden, i hvilken vort endelige Jeg

er stedt. Den sidste Grund til den Begrænsning, ved hvilken de endelige Jeger og deres Skranker blive til, kan nu ikke findes ad teoretisk Vej; ti hvad kan begrænse en uendelig Virksomhed? Hvis derimod vor Samvittighed har Ret i, at det Hojeste er Arbejde og Stræben, saa forstaa vi, hvorfor der er en endelig Verden: ti uden Modstand intet Arbejde, uden Midler ingen Formaal. Den virkelige Verden er et Materiale for vor Pligt. Og Forvisningen om, at Modstanden fremskridende kan overvindes, at vi altid kunne gøre vor Pligt og arbejde os fremad mod fuld aandelig Frihed som vort højeste Maal, grunder sig paa Ideen om en Tingenes Orden, der gør den samvittighedsfulde Handlen mulig og giver den dens fulde Virkning, en Tingenes Orden, der vel ikke træder frem i sanselig Erfaring, men af hvilken jeg selv føler mig som Led, hver Gang jeg handler af rent ideale Bevæggrunde. Det Væsentlige i Religionen er nu, at Mennesket bygger paa en saadan moralsk Verdensorden, paa dette over alt Forgængeligt ophøjede Guddommelige og betragter enhver af sine Pligter som udsprungen af denne Orden og som medvirkende til dens Udvikling. Ti det er ikke en Ordning, der en Gang for alle er færdig; den er stadigt i Udvikling. Og ligesaa lidt er det en tilfældig Ordning, der igen skulde forudsætte et ordnende Væsen udenfor. At Mennesket personificerer sine Erfaringer om denne Verdensorden til et særligt Væsen, er uskadeligt, naar det blot tjener til at levendegøre Tanken om den for hans Bevidsthed. Men naar han tænker sig Gud som en Magthaver, af hvis Gunst fremtidige Lystfølelser afhænge, saa er det en Afgud, han dyrker, og da er han med Rette at kalde Ateist. Ja, ethvert Forsøg paa i Begrebets Form at sammenfatte det uendelige Princip (det rene Jeg, den moralske Verdensorden) strander; at begribe er at begrænse. Saasnart Noget begribes, hører det op at være Gud, og ethvert saakaldet Begreb om Gud er nodvendigvis Begrebet om en Afgud! —

Disse Anskuelser udviklede Fichte i sin Afhandling *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798) og, efterat der var rejst Anklage imod ham, tildels i skærpet Form i de mesterlige Stridsskrifter *Appellation an das*

Publikum og *Gerichtliche Verantwortungsschrift* (1799). — Stridens Gang var denne. Efterat en anonym Pjece havde opløftet et Ramaskrig i Anledning af Fichtes Afhandling, lod den kursachsiske Regering denne konfiskere og klagede hos Regeringen i Weimar over, at der førtes ateistisk Lære paa Jenauniversitetet, der ogsaa blev besøgt af kursachsiske Undersaatter. Fichte svarede herpaa med de nævnte Stridsskrifter. I Weimar vilde man helst dysse Sagen ned. Man vilde ikke støde den kursachsiske Regering, og man vilde heller ikke stanse Fichtes Virksomhed. Man ønskede blot, at Fichte vilde holde sig i Ro. Men det var hans Natur imod, og han rettede et trodsigt Brev til et Medlem af Regeringen i Weimar. Alle Geheimeraaderne, Goethe med, forbitredes nu, og Fichte fik sin Afsked i en skarp Form. Det var et flagrant Indgreb i Lærefriheden, som derved blev begaaet, idet Regeringen i sin Skrivelse tiltog sig en Dom over Fichtes Lære. Trods gentagne Skridt fra Studenternes Side fastholdt Regeringen sin Afgørelse, og Fichte maatte forlade Jena.

I en Række af Aar levede han nu som Privatmand i Berlin, beskæftiget med nye Fremstillinger af sit System og med populære Forelæsninger. Man har ment at finde en principiel Forskel i Standpunkt mellem de Skrifter, han fra denne Tid udgiver, og Jenaerskrifterne. En Forskel er der ganske vist; men principiel kan den kun kaldes, dersom man opfatter »Videnskabslæren« i dens første Form som et Forsøg paa at udlede Alt af det enkelte, endelige, empiriske Jeg. Som vi have set, er en saadan Opfattelse urigtig. Allerede i Fichtes første Skrifter lærer han ikke egentligt en ren Idealisme efter hans egen Definition, ti han antager jo Noget, som virker i os, uden at vi blive os det bevidst. Naar han kalder det et Jeg, saa er det Analogien med den bevidste Virken, han bruger. Kun ved den Udvidelse af Jeget fra det empiriske til det uendelige Jeg, som ved denne Analogi bliver mulig, kan Fichte fastholde sin Idealisme og opfatte alt Virkeligt som Fænomen eller Symbol for Tanken. Der er en vis mystisk Aare hos Fichte allerede i hans tidligere Skrifter; han følte sig kun deri forskellig fra de ældre Mystikere, at disse vare tilbøjelige til at forestille sig det Højeste

som noget Givet, som Noget, der en Gang for alle kunde opnaas, medens det for Fichte var et Uendeligt, som stedse krævede nyt Arbejde. (*Sittenlehre* § 12). — I sine senere Skrifter lærer han nu, at den Tanke (det uendelige Jeg), af hvilken Alt er Fænomen, selv kun er Fænomen for en absolut Realitet, en uendelig Kraft, et Liv, et Lys, der kun i brudte Straaler kommer til vor Erkendelse. Han betoner altsaa mere end før det mystiske (eller dogmatiske), udover al bevidst Tanke liggende Element, som han allerede havde Øje for i sin første Fremstilling af Videnskabslæren. Dermed følger en Ændring i Følelsen, — forsaavidt det ikke omvendt skulde være Følelsesændringen, der har fremkaldt den ændrede Opfattelse. Medens Fichte i sine første Skrifter mere betoner den rastløse Stræben og Virken, den stadige Aktivitet, saa at ogsaa hans Religion, der bestaar i Troen paa en moralsk Verdensorden, væsentligt er »die Religion des freudigen Rechtthuns«, — saa lægger han senere mere Vægt paa Hengivelsen til det Liv, der rører sig i os og fremvælder i os, uden at vor Villen og Fornuft formaa at frembringe det. Karakteristisk er i denne Henseende Skriftet *Anweisung zum seeligen Leben* (1806), medens Fichtes almindelige filosofiske og psykologiske Anskuelser, saaledes som de formede sig i hans senere Aar, bedst ere tilgængelige i det postume Skrift *Die Thatsachen des Bewusstseins*. — Med de nævnte Ændringer følger ogsaa naturligt en Frontændring i Fichtes Polemik. Hidtil angreb han Ortodoxien og Dogmatismen. Nu angreb han den ideforladte »Oplysning«, den tomme og negative Forstandsretning, der var tilfreds med sine magre Begreber, men manglede al dybere aandelig Sans. Og denne Polemik faar en særegen Interesse ved, at den giver ham Anledning til at fremstille sin Opfattelse af det aandelige Livs historiske Udvikling. Det er i det mærkelige Skrift *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). Han skelner her mellem fem Perioder i Udviklingen. Først raader *Fornuftinstinktet*, idet der opstaar en Gruppe af Individer (Normalfolket), hos hvem Livet ordnes i ædle og fuldkomne Former, uden at hverken Videnskab eller Kunst er nødvendig. Naar Normalfolket som Følge af Naturbegivenheder spredes blandt de dyriske Naturfolk, begynder Kampen mellem

Kultur og Raahed. Og den anden Periode opstaar, naar det. Fornuftinstinktet fører til, af fremragende Individer opstilles som Lov og Norm for de Andre. Det er *Autoritetens* Periode. Mod Autoriteten rejser sig Frihedstrangen og Trangen til at begribe. Den styrter Autoriteten — men tillige den Fornuft, der uvilkaarligt havde givet Autoriteten dens Indhold og Værdi. Kun individuel Selvraadighed og Sanselighed bliver tilbage i den *tomme Friheds* Periode. Med Foragt vender man sig fra Fortidens Mørke, tryg ved de indvundne Begreber, som man gør til Maalestok for Alt uden at have nogen Forestilling om, hvad der hører til for at begribe Noget. Denne Tids Karakter er »Auf- und Ausklärung«. Det er tydeligt nok sin egen Samtid. Fichte herved vil karakterisere. Som den fjerde Periodes Karaktermærke angiver han *Fornuftvidenskaben*, den sande og alsidige Forstaaelse, med fuld Bevidsthed om Opgavens Storhed. Men den blotte Erkendelse er ikke nok; Maalet naas først, naar der danner sig en *Fornuftkunst*, en Kunst, som gaar ud paa at ordne alle menneskelige Forhold efter Fornuftvidenskaben. — Som Fichte selv gør opmærksom paa, staar den tredie Periode i afgjort Modsætning til alle de andre. Den har et negativt Præg, medens positive Kræfter (Instinkt og Autoritet eller Videnskab og Kunst) raade i alle de andre. Den er en Overgangsperiode — og Fichte antager altsaa egentligt tre Stadier (ligesom Kant og Schiller), et positivt, et negativt og et nyt positivt, saaledes at de nye positive Kræfter arbejde sig frem gennem Opløsningen. Utilfredsstillet ved den nyere Tid, særligt det 18. Aarhundredes kritiske og rationalistiske Retning, venter han en ny Tid med dybere Trang og bedre Kilder til Forstaaelse af Livet.

Tidens store Begivenheder gave snart Fichte Lejlighed til at tale endnu mere indtrængende Ord til sin Tid og sit Folk. Efter Jenaslaget blev Berlin besat af de Franske, og Fichte drog til Königsberg, hvor han en Tid underviste ved Universitetet. Da ogsaa denne By blev besat af Fjenden, opholdt han sig en Tid i København, hvor han kom til at staa Brødrene Ørsted nær. Efter Fredens Slutning vendte han tilbage til Berlin, der endnu i flere Aar havde fransk Garnison. Det var

Preussens Genfødelsestid, og Fichte hørte til Kredsen af de udmærkede Mænd, der ved Tanke, Ord og Handling virkede til national Genoprejsning. I Vinteren 1807—8 holdt han i Berlin sine berømte *Reden an die deutsche Nation*. Kampen med Vaabnene er foreløbig forbi; nu gælder det en Kamp paa Karaktерernes og Ideernes Omraade. Sit ydre Liv raader Nationen ikke længere for. Men Opdragelsen af den nye Slægt staar endnu i dens Magt. Den gælder det at benytte til at frembringe en Slægt, der har Evne til at sætte sig store Formaal og at ofre sig for dem. Det gælder om at vække hele Folket, ikke blot en enkelt Stand, og det gælder først og fremmest om at gøre en selvstændig Karakterudvikling mulig. Udgangspunktet maa søges i en oprindelig Trang og Drift, der findes hos ethvert Menneske; ti Opdragelse kan ikke bringe Noget ind i et Menneske, som der aldeles ingen Spire findes til i det. Ethvert Menneske trænger til Agtelse, til at agtes af Andre i det Mindste, om det endnu ikke har Trang til at agte sig selv. Paa sit Højdepunkt afføder denne Trang Evnen til fri og selvstændig Dannelse af Forbilleder for sin Handlen. Kun saadanne frit og selvstændigt dannede Forbilleder kunne sætte en levende Følelse i Bevægelse; hvad der optages udefra, virker ikke saaledes. Særligt det tyske Folk vil være modtageligt for en saadan Opdragelse formedelst sin Sans og Iver for aandelig Frihed og indre Selvstændighed i Tro og Tanke. Det er jo det Folk, af hvilket Luthers Reformation, Kants Filosofi og Pestalozzis Pædagogik er fremgaaet. — Det var Pestalozzis Grundtanker, Fichte her gennemførte i større Stil. Under sit Ophold i Schweiz havde han lært den store Pædagog at kende[33]).

Da Berlineruniversitetet oprettedes (1810), blev Fichte Professor der. Ved Frihedskrigens Udbrud havde han (ligesom allerede 1806) Planer om at gaa med som Taler. Det skete ikke. Men han blev dog et Offer for Krigen, idet han blev smittet af en Lazarethfeber, hans Hustru havde paadraget sig ved at pleje de Saarede, og døde den 27. Januar 1814.

b. Videnskabslære.

Det er »Videnskabslæren« i dens oprindelige Form, der udgør Fichtes vigtigste Indlæg i den filosofiske Diskussion, og til den ville vi her holde os. —

Det gælder om at finde den første Grundsætning for al Viden. Henvende vi Opmærksomheden paa vor sædvanlige Bevidsthed, finde vi, at vi baade kunne tænke paa os selv (Jeget) og paa Noget, der ikke er os selv (Ikke-Jeget). Men selv naar vi tænke paa Ikke-Jeget, sker det kun i Kraft af en aandelig Virksomhed, en Virksomhed af Jeget. Ikke-Jeget er kun til for os ved en Virksomhed af Jeget, ved en »Sætten«. Vi føle os maaske bundne eller nødte til at forestille os bestemte Ting, som vi tillægge Realitet: men denne Binden eller Nøden forudsætter Noget, som bindes eller nødes. Begrænsningen forudsætter Noget, som begrænses. Forudsætningen for al Viden er den frie, uendelige Aandsvirksomhed, der i hver enkelt Forestilling fremtræder bestemt eller bunden, men som ikke er bunden absolut til nogen enkelt. I vor umiddelbare Bevidsthed fremtræder denne oprindelige Virken ikke; der finde vi kun dens enkelte Produkter. Vor Villen og Virken blive vi os aldrig umiddelbart bevidste. Skranker og Resultater mærke vi, ikke det, som begrænses, og som frembringer Resultaterne. Den første Grundsætning angaar derfor egentligt ikke et Faktum, men en Virken (ikke en »Thatsache«, men en »Thathandlung«), saaledes som Descartes antydede ved sit Cogito, ergo sum og Kant ved sin Syntese. Til at opdage denne oprindelige Virken (det rene Jeg) behøves Reflexion og Abstraktion, Evne til at fastholde Tanken om en udelt og ubegrænset Virken, for hvilken Modsætningen mellem Subjekt og Objekt, Handlen og Resultat ikke gælder. Der udfordres en Art højere Anskuelse, en intellektuel Anskuelse, til at gribe det, der ikke fremtræder for umiddelbar Opfattelse og dog heller ikke kan formes i et Begreb, da ethvert Begreb forudsætter. Modsætning. Der hører aandelig Energi og Selvstændighed til at opdage denne inderste aktive Kærne i vort Væsen. De fleste Mennesker vilde snarere kunne betragte sig selv som et Stykke Lava paa Maanen end

som ren aandelig Virken. Antagelsen af en særegen, fra Legemet forskellig Sjæl som et »Væsen« eller en »Substans« for sig, saaledes som den spiritualistiske Metafysik opstiller den, forkastes derfor ganske af »Videnskabslæren«. (I et senere Skrift udtaler Fichte dette paa en meget tydelig Maade: »Tilværelsen af en Sjæl negtes absolut. Hele dette Begreb forkastes som en slet Opdigtelse. Og dette er ikke noget Uvæsentligt, men det er et meget væsentligt Kriterium for vort System. Med Forudsætningen om en saadan Sjæl kan man hverken komme ind i dette System eller blive i det.« *Die Thatsachen des Bewusstseins.* Stuttgart und Tübingen 1817. p. 105 f.).[34])

Men hin første Grundsætning om en aandelig Virken som Kilde til Alt i Bevidstheden forklarer ikke, at der i Bevidstheden er sat Andet end Jeget selv. Der maa derfor opstilles en anden Grundsætning, som ikke kan udledes af den første. Naar den første formuleres saaledes: *Jeget sætter sig selv*, kommer den anden til at lyde: *Jeget sætter et Ikke-Jeg.* Denne anden Grundsætning findes ligesom den første ved at reflektere over, hvad der er givet i Bevidstheden. Nu opstaar der en Nødvendighed af at forbinde de to Sætninger indbyrdes, at tilvejebringe en Syntese ved Forbindelse af Tese og Antitese, og dette bliver muligt ved at opstille som tredie Grundsætning: *Jeget sætter et begrænset Jeg i Modsætning til et begrænset Ikke-Jeg.* Ved denne Syntese naa vi tilbage til den umiddelbare Bevidsthed, der hverken kan forklares ved at antage, at Jeget sættes absolut, eller ved at antage, at Ikke-Jeget sættes absolut, men kun ved Antagelsen af en gensidig Begrænsning, en Vexelvirkning af Jeg og Ikke-Jeg. — Forudsætningen for denne Begrænsning og Vexelvirkning er stadigt Bevidsthedens Enhed. Naar Jeget og Ikke-Jeget stilles i Modsætning til hinanden, saa forudsætter selve denne Modsætten, at det er samme Bevidsthed, der sætter begge Modsætningens Led.

Den Metode, Fichte anvender, kan kaldes den antitetiske. Der opstilles først en Sætning, som fremhæver et væsentligt Moment af Sagen; derpaa en Sætning, som fremhæver et modsat Moment (som ogsaa er indeholdt i Sagen, men ikke kan udledes af det første); og begge søges saa forenede. Nødvendig-

heden af, at der maa søges en Forening af de modstaaende Sætninger, ligger i selve den første Grundsætning om, at Alt i Bevidstheden skyldes en udelelig aandelig Virksomhed; ti deraf følger, at Modsætningsforholdet ikke kan være fundamentalt. Saa begrænset vor Bevidsthed (det endelige, empiriske Jeg) ogsaa er, saa virker dog det rene Jeg i den som sidste Kilde ikke blot til al dens Virken, men ogsaa til al dens Liden.

Vi følge ikke Fichte i hans fortsatte Brug af denne Metode, ved hvilken enhver Syntese stedse igen optræder som Tese, for ved Kombination med en ny Antitese at føre til en ny Syntese. Metoden har sin store Værdi, men blev i det Enkelte hos Fichte vilkaarlig og ufrugtbar, fordi dens Anvendelse fordrer en udførligere Analyse af Erfaringen, altsaa her en fyldigere Psykologi, end der stod til hans Raadighed. Hvad han vil opnaa, er en Udledning af de Former og Grundsætninger, som hos Kant endnu bleve rent skematisk opstillede. Identitetsprincipet finder han indeholdt i den første Grundsætning: Sætningen A = A gælder oprindeligt om Jeget i dets rene, med sig selv identiske, konstante Virken. Tidsformen fremkommer, naar forskellige Akter af Jeget (Sætten af Jeg, Sætten af Ikke-Jeg) skulle være mulige saaledes, at de i en bestemt Orden ere afhængige af hverandre. Rumsformen fremkommer, naar forskellige Bestemmelser ved Ikke-Jeget skulle sættes hver for sig og dog uden Afbrydelse og uden at være afhængige af hverandre i en bestemt Tidsorden. Aarsagssætningen indeholdes i den tredie Grundsætning, som fordrer gensidig Begrænsning, d. v. s. Vexelvirkning af Jeg og Ikke-Jeg. Naar Ikke-Jegets forskellige Bestemmelser tillige opfattes som indbyrdes afhængige af hverandre (som i Naturvidenskaben), saa er Handlingens Begreb uvilkaarligt overført fra Jeget, hvis Væsen det udtrykker, til Ikke-Jeget. — Kun Erfaringsbevidsthedens almindelige Former, ikke det specielle, individuelle Erfaringsindhold kan og vil Fichte deducere[35]).

I hele det Verdensbillede, der danner sig for den sædvanlige Bevidsthed, have vi da efter Fichte Produktet af en uvilkaarlig, for os selv ubevidst Aktivitet. Som vi projicere Sansekvaliteterne, projicere vi Tid, Rum, logisk Identitet, Kausalitet

Deraf følger ikke, at vort Verdensbillede er en Illusion. Begrebet Illusion kan kun anvendes som Modsætning til Realitet, men denne Modsætning falder her bort, eller rettere: den sande Realitet er i den Virken, som uden at vi mærke det, frembringer Verdensbilledet i vor Bevidsthed, og denne Virken er en *nødvendig*, *lovmæssig* Virken. Kun den filosofiske Reflexion, der vel maa skelnes fra den sædvanlige, praktiske Bevidsthed, opdager hin dybt liggende, i alle endelige Jeger virkende Kraft, og forstaar derved tillige, hvorledes der for alle Jeger danner sig det samme Verdensbillede. Det er Fichtes Løsning af Erkendelsesproblemet. —

Baade for at forstaa Fichtes Metode og hans Resultat maa man vel fastholde, at den anden Grundsætning ikke kan udledes af den første. Derved adskiller hans antitetiske Metode sig fra Hegels saakaldte dialektiske Metode. Og deraf følger tillige en Begrænsning af den rent teoretiske Filosofi, som Fichte selv lægger den allerstørste Vægt paa, og som er i højeste Grad karakteristisk for hans System. Ti Spørsmaalet opstaar da: hvorfor frembringer eller sætter Jeget (det rene Jeg) et Ikke-Jeg indenfor sig selv? hvorfor brydes den rene, identiske Virksomhed? hvorfor bliver den oprindelige Virkens lige Linie til en Kurve? Fichte svarer, at dette Spørgsmaal kan der teoretisk ikke gives noget Svar paa. For at forklare hin Brydning (Anstoss) eller Bøjning maatte man antage en Kraft foruden den absolute Kraft, og det er en Selvmodsigelse. Kun udfra vor moralske Bevidsthed, der sætter Stræben og Arbejde, Kamp for at opnaa store Formaal som det Højeste, vinde vi en Forstaaelse. Ti Arbejdet forudsætter Skranker, Kampen forudsætter Modstand. At der sættes os en Verden af Ikke-Jeger, af Genstande, har da den etiske Betydning, at Arbejde og Kamp blive mulige. Naturen er Materialet for vor Pligt. Objekt betyder Genstand, og Genstand betyder Modstand. Uden et System af Skranker ingen Etik. Vort højeste Maal er den Frihed og Selvstændighed, der vindes ved Bekæmpelse af alle Hindringer for vort Jeg. — Den praktiske Filosofi indeholder altsaa Nøglen til den teoretiske.

Baade den praktiske og den teoretiske Filosofi forudsætte

den første Grundsætning. Den Vægt, som Fichte i sin Opstilling af denne Grundsætning lægger paa den oprindelige Aktivitet som første Element i vort Væsen, bliver af særlig Betydning for Etiken. Der er en oprindelig Trang til Handlen for Handlingens egen Skyld, afset fra ydre Anledninger og Opgaver. Baade i Samvittigheden og i Naturtrangen kundgør denne Trang sig. Kants kategoriske Imperativ, som han selv ikke kunde forklare, bliver forstaaelig ved denne oprindelige Trang til Virksomhed for enhver Pris, og ikke mindre forstaas de sanselige Drifters Ubændighed derved. De enkelte Ting eller Objekter i Naturen staa fra først af for os kun som Midler eller Skranker for vore lavere eller højere Drifters Tilfredsstillelse. Vor Verdensopfattelse er fra først af praktisk. »Hele Systemet af vore Forestillinger«, siger Fichte i »Videnskabslæren« (2. Aufl. p. 288), »afhænger af vor Trang og vor Villie.«

c. *Etik.*

Naar den oprindelige Higen og Virken knyttes til bestemte Genstande, alt efter hvert enkelt Individs ejendommelige Karakter, fremtræder den som Naturtrang og gaar ud paa Nydelse. Ved Nydelsen bliver jeg afhængig af Objekterne. Men formedelst det Uendelige i hin Higen og Virken, der er Udtryk for min Selvstændighed overfor alt Givet, alle Genstande, kan der udvikle sig hos mig en Bevidsthed, en Reflexion, der viser mig andre Muligheder foruden det umiddelbart Givne. Derpaa beror min Frihed. Det er en og samme Urtrang, der ytrer sig baade i Naturtrangen og i den Reflexion og Frihedstrang, som kan løse mig ud af ethvert sanseligt Afhængighedsforhold. Naturtrangen og Frihedstrangen behøve heller ikke at staa i Modstrid med hinanden: ti Tilfredsstillelsen af den enkelte Naturfornødenhed kan ske saaledes, at den netop bliver Middel til større Frihed og Uafhængighed. Derved er den etiske Lov given: *hver enkelt Handling skal ligge i en Række, som fører mig til fuldstændig aandelig Frihed.* Derved virkeliggøres det uendelige Jeg i Erfaringsverdenen. De satte Skranker overvindes. Det er et uendeligt Maal, men en stadig Tilnærmelse er mulig,

idet ethvert opnaaet Formaal gøres til nyt Udgangspunkt. — Naar der er Harmoni mellem Urtrangens to Ytringsformer (Naturtrangen og Frihedstrangen), have vi en Følelse af Selvagtelse, en Lystfølelse, der er højst forskellig fra sanselig Nydelse og helst slet ikke skulde kaldes Lyst. I modsat Tilfælde have vi en Følelse af Selvforagt. Evnen til at have saadanne Følelser kaldes Samvittighed. Kun den Handlen, der udspringer af Samvittighed, er sædelig. At handle paa Autoritet er samvittighedsløst. Det første Bud er: *Du skal handle efter Overbevisningen om din Pligt!* Og denne Overbevisning vindes ved at sammenligne den paatænkte Handling ikke blot med den Opfattelse, jeg har af den i Øjeblikket, men med enhver Opfattelse, jeg kunde tænke mig at faa af den, altsaa ved at forsøge, om jeg i al Evighed kunde vedkende mig Handlingen. — Det moralske Onde udspringer af Træghed, Afhængighed, — Træghed til Reflexion, til at hæve sig over det øjeblikkeligt Givne, Modstræben mod at gaa udover den nærværende Tilstand, Tendens til at blive i det givne Spor. Trægheden fører da igen til Feighed og Falskhed, idet Slaveri foretrækkes for Møje, og idet man bruger Skinnet til Dække for hvad man ikke vil forsvare i aaben Kamp. — Men hvorledes er det muligt, at Frihedstrangen kan vækkes, hvor den ikke rører sig? Mennesket kan jo ikke udløse sin egen Kraft! Besvarelsen heraf ligger i den Lære om et Fornuftinstinkt, som Fichte senere udviklede i »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, men som allerede findes i »Sittenlehre«. Hos nogle Individer kan den oprindelige aandelige Trang være saa stærk, at den paa en for dem og Andre uforklarlig Maade hæver dem over det sanseligt Givne. De have en Slags »Genie zur Tugend«. De virke da som vækkende Forbilleder for de Andre. Paa dette Punkt ligger for Fichte Forklaringen af positive Religioners Opstaaen. Ganske naturligt komme saadanne med dybere aandelig Kraft udstyrede Individer, og ligeledes de, der paavirkes af deres Personlighed, til at betragte det, der har udviklet sig hos dem og udgaar fra dem, som et Under. Ud af deres empiriske Jeg kan det ganske vist ikke forklares. Antagelsen af et saadant Under har sin Betydning, naar den tjener som Middel til at vække den slum-

rende Opmærksomhed og Energi. Det er saaledes af stor og afgørende Betydning, at Mennesket lever sammen med andre Mennesker. Kun blandt Mennesker er det Menneske. Og i Virkeligheden have de mange Individer kun et eneste Maal: Virkeliggørelsen af Jegets Idé. Min Personlighed er for mig ikke det Højeste, etisk set. Men den er det eneste Middel, ved hvilket *jeg* kan virke for det Højeste. Mit Maal naas ogsaa, naar Andre handle etisk. Naar Enhver følger sin Overbevisning, ville Alle arbejde paa at udvikle den højeste og inderligste Selvstændighed og realisere Fornuften i et Samfund af frie Væsener. Hvad der i det religiøse Sprog kaldes de Helliges Samfund, betyder Fremstillingen af det rene Jeg i de fornuftige Væseners Helhed. Overfor dette uendelige Maal er den Enkelte blot Middel og Redskab og af forsvindende Betydning. Det gælder for den Enkelte at tilintetgøre sin Individualitet — ikke i mystisk Hensynken, men i virksom Handlen for det evige Maal. — I sine senere Skrifter udtaler Fichte sig endnu strengere om denne forsvindende Betydning af den enkelte Personlighed, i forunderlig Modstrid med den Vægt, han ellers lægger paa Individualiteten[36]). Tilsidst bliver da Individualiteten for ham det, der ikke skal være, en Begrænsning, der skal ophæves, en Negation, der tages tilbage. Det rene Jeg knuser det empiriske. Det er en Nemesis, der her overgaar Fichte. Han har søgt et absolut Grundlag for sin Etik ved at sætte denne i indre Forbindelse med sin Spekulation, men kommer netop derved tilsidst til at ophæve sin Etik. Dog har han paa sin Vej, før han styrter i denne spekulative Afgrund, fundet etiske Tanker af blivende Værdi. —

Af Fichtes specielle Etik skal hans Opfattelse af Kirke og Stat omtales. — Kirken opfatter han som en Forening af Individer til Vækkelse og Bestyrkelse af etisk Overbevisning. Det fælles Grundlag herfor er Symboler, billedlige Former, i hvilke de højeste Tanker kunne paavirke Alle, Udannede saavel som Dannede. Kun ved saadanne Symboler bliver almindelig og gensidig aandelig Paavirkning mulig. Ti hvad selve de højeste Tanker i deres rene, videnskabelige Form angaar, vil det være umuligt at bringe almindelig Forstaaelse og Enighed tilveje.

Symbolet er almentilgængeligt ved sin billedlige Form og tillige ubestemt i sin Tydning. Derpaa beror dets Værdi. Selv om den etiske Folkelærer ikke tillægger Symbolet bogstavelig Sandhed, vil han dog kunne bruge det, naar han gør det i Begejstring og med et levende Ønske om at virke paa de Andres aandelige Liv[37]). Men Protestantismens Aand fordrer alle Symboler udviklede til klarere og fuldkomnere Former. Ethvert Symbol (ogsaa Forestillingerne om en personlig Gud og en personlig Udødelighed, ikke blot de positive Religioners Forestillinger) er kun et Nødsymbol. Hvad der afgiver Maalestok for Symbolerne er den Grad, i hvilken de formaa at gøre Tanken om en højere, etisk Verdensorden tydelig og levende. — Ligesom ethvert kirkeligt Symbol er et Nødsymbol, saaledes er enhver given Stat kun en Nødstat. Staten har kun med Menneskets ydre Væsen at gøre, og der er efter Fichte en skarp Sondring at gøre mellem Retslære og Etik. Retslæren hviler paa det Princip, at den, der (ligegyldigt af hvilken Grund) vil leve sammen med Andre, maa indskrænke sin Frihed ved Hensynet til Andres Frihed. Retsforholdet hviler paa den gensidige Anerkendelse heraf. Statens eneste Opgave er at hævde Retsforholdet, og den tvinger i fornødent Fald den Enkelte til at anerkende Andres Frihed (hvad Legeme, Ejendom og Selvopholdelse angaar). Men Fichte finder ikke blot Staten ufuldkommen, saalænge denne ydre Sikring ikke tilvejebringes. Han hævder (og derved gaar han aabenbart ud over Begrebet om en blot Retsstat eller Politistat), at Staten kun kan fordre Ejendommen anerkendt af Alle, naar den stræber at bringe det til, at Alle komme til at besidde Ejendom. Enhver bør kunne leve af sit Arbejde. Der bør i Staten hverken findes Nødlidende eller Lediggængere. Velgørenheden er kun en ussel og tvetydig Udvej. Allerede i sin »Naturrecht« og sin »Sittenlehre« antyder han Tanker i Retning af, hvad man senere har kaldt Socialisme. I *Geschlossener Handelsstaat* (1800) vil han have Verdenshandelen overdragen til Staten, forat den indre økonomiske Udvikling indenfor hver enkelt Nation kan gaa mere selvstændigt og naturligt for sig. Han frygter ikke for, at Samkvemmet mellem Nationerne skal lide derved; det er Videnskaben, ikke

Handelen, der bærer dette Samkvem, forsaavidt det har virkelig Værdi. Fichte er, som man med Rette har sagt (se GUSTAV SCHMOLLERS Studie over Fichte i »Jahrbücher for Nationalökonomie und Statistik«. 1865), den første tyske Socialforfatter. Hans Statslære viser sig, trods hans skarpe Sondring mellem Ret og Moral, dog tilsidst baaren af etiske Synspunkter. I sine Fremstillinger af Rets- og Statslæren fra de senere Aar lægger han Vægt paa, at Staten, der skal opdrage fra Tvang og gennem Tvang til Frihed, ikke kan naa dette Maal, uden at arbejde paa at skaffe alle Enkelte Ejendom, Fritid og Midler til højere Dannelse. —

2. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING.

a. Den naturfilosofiske Periode.

Schelling er Romantikens klassiske Filosof. Fichte staar endnu den kritiske Filosofi nær og sondrer forsigtigt mellem Bevidstheden og dens Indhold; Romantiker kan han kaldes paa Grund af den Higen mod det Grænseløse, der hos ham afløser Kants Tanke om stadig Fremskriden. Men hos Schelling er der den ægte romantiske Trang til at svælge i et Indhold, der mere optages ved Anskuen og Symbolik end ved prøvende Tænken. Saaledes svælger han først i Natur og Kunst, siden i Religion. Med denne Trang til at svælge var det intet Under, at uagtet han begyndte som Fichtes Discipel og Medarbejder, fandt han snart Fichtes Jeg for magert. Hans Aandsretning gik ud paa store, symbolske Anskuelser, i hvilke Tingenes Modsætninger paa en Gang kunde fremhæve hinanden og ses i deres Forbindelse. Skuen var for ham det Højeste, og naar han i sin Spekulation lagde Vægt paa Modsætninger, var det for at skaffe sine Tankebilleder Fylde og Relief. Fichte derimod fremhævede Modsætningerne, fordi de vare Betingelsen for Arbejde, Kamp og Udvikling. Fichtes Filosofi var egentligt helt igennem Etik: Schelling gav sig slet ikke af med Etik.

Schelling blev fodt i Leonberg i Würtemberg den 27. Januar

1775. Allerede 15 Aar gammel kom han som Student til Tübingen og var her som den øvrige studerende Ungdom stærkt optagen af den franske Revolution; han antoges for Forfatter til en tysk Oversættelse af Marseillaisen, der foranledigede den ogsaa fra Schillers Ungdomshistorie bekendte Hertug Karl til en barsk Optræden mod den unge Student. Hans første Studier vare teologiske; han interesserede sig for Mytologi og historisk Bibelfortolkning. Snart kastede han sig dog over filosofiske Studier, idet han fordybede sig i Kant, Fichte og Spinoza. I forskellige Afhandlinger fra Aarene 1794 og 95 udviklede han Fichtes »Videnskabslære« videre. Et Ophold i Leipzig som Hovmester for to unge Adelige gav ham Lejlighed til naturvidenskabelige Studier, og han forfattede her sit første naturfilosofiske Skrift: *Ideen zur einer Philosophien der Natur* (1797). Han opfattede fra først af sin Naturfilosofi som et Supplement til »Videnskabslæren«; senere førte den ham til at stille sig i Modsætning til denne, og et meget skarpt polemisk Forhold opstod derved mellem de to tidligere Venner. Fra 1798 virkede han som Professor i Jena, hvorhen Goethes, Schillers og Fichtes Indflydelse havde kaldt ham. Her i Jena blev den romantiske Skole egentligt konstitueret. Brødrene Schlegel med deres begavede Hustruer, Novalis, Tieck, Steffens og flere traf her sammen med Schelling, og i denne »Republik af Despoter« strømmede der over med poetiske, religiøse, filosofiske og naturvidenskabelige Ideer, snart i Modstrid, snart i Samstemning. Friedrich Schlegel skriver til Schleiermacher: »Hier gehts ziemlich bunt und störend durcheinander — Religion und Holberg, Galvanismus und Poesie«. Og Dorothea Schlegel giver en lignende Skildring: »Es geht so recht kunterbunt her mit Witz und Philosophie und Kunstgesprächen und Herunterreissen«[38]. Foreløbigt var det paa denne Tid Natur- og Kunstbegejstringen, der var stærkest hos Schelling; den religiøse Entusiasme hos Novalis og Tieck vakte hos ham endog som Modsætning en antireligiøs Entusiasme, der fik Udslag i en »epikuræisk Trosbekendelse« i poetisk Form, som skulde være trykt i Schlegelernes »Athenäum«, men holdtes tilbage efter Goethes Raad. Schelling lod senere en Del af den trykke i sit Tidsskrift for spekula-

tiv Fysik; fuldstændig foreligger den nu i »Aus Schellings Leben«. Leipsig 1869. I. p. 282 ff. Følgende Linier karakterisere Schellings Naturfilosofi — ogsaa i den Forstand, at den tager sig bedre ud paa Vers end i Prosa.

Darum, ist eine Religion die rechte,
Müsst' sie in Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyfen . . . .
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist *eine* Kraft, *ein* Pulsschlag nur, *ein* Leben
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.

Foruden »Ideen« maa som Fremstilling af »Naturfilosofien« nævnes *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) og *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder: Ueber den Begriff der spekulativen Physik* (1799). I *System des transscendentalen Idealismus* (1800) fremstiller han »Naturfilosofien i dens Sammenhæng med Videnskabslæren« og proklamerer den kunstneriske Anskuelse som det eneste Organ, der gør Opfattelsen af Aand og Natur, Subjekt og Objekt i deres indre Enhed mulig, det eneste Standpunkt, hvor Livets Modsætninger, særligt Modsætningen mellem Teori og Praxis, falde bort. I Aaret 1801 begyndte han en abstrakt systematisk Fremstilling af sin Lære (*Darstellung meines Systems* i 2. Bd. af »Zeitschrift für spekulative Physik«), men fuldendte den ikke. I *Methode des akademischen Studiums* (1803) have vi derimod i friere Form en encyklopædisk Fremstilling af Schellings filosofiske Ideer, saaledes som de formede sig ved Slutningen af hans første Periode. En ny Vending og snart efter en mærkelig Stansning i hans Produktion indtræder ved hans Bortgang fra Jena (1803). Men førend vi følge ham over i den anden store, religionsfilosofiske Periode af hans Tænkning, maa vi give en Fremstilling og Karakteristik af »Naturfilosofien«. —

Det var fra først af i Idealismens eget Navn, at Schelling

fordrede en mere positiv Anerkendelse af Naturen end Fichtes System, for hvilken Naturen kun var Skranke eller Middel, kunde yde. Selve den aandelige Verdens Hemmeligheder kunne kun opløses, naar vi lære at forstaa Naturen, saa den ikke længere er os en fremmed Magt. Hos Fichte er Naturen kun Objekt; men Objektet kan kun forstaas, hvis det i sit Væsen er ensartet med Subjektet. Naturen er kun begribelig, hvis den bærer Aandens Præg. Og kunne de Kræfter, der virke i Aanden, allerede findes i Naturen, saa kan det forstaas, hvorledes Aanden udvikler sig af Naturen. Naturen staar da som Aandens Odyssé, som dens Stræben efter at naa tilbage til sig selv og sin Inderlighed fra den Udvorteshedens Form, i hvilken den er stedt i Naturen. Vejen fra Naturen til Aanden maa ligesaa vel være mulig, som Vejen fra Aanden til Naturen (i »Kritik der reinen Vernunft« og i »Wissenschaftslehre«).

Den moderne Naturvidenskab havde søgt at gøre Alt i Naturen til Bevægelse, forklare Alt ved materielle Deles Vexelvirkning. Hvis denne Forklaring udtømmer Naturens Væsen, maa enten alt Ideelt negtes, eller ogsaa maa man antage, at det udefra kommer ind i Naturen. Men at forklare det Hensigtsmæssige i Naturen ved en guddommelig Forstands Indvirken, det er, siger Schelling (Ideen. 2. Ausg. p. 63) ikke at filosofere, men at anstille fromme Betragtninger. Og desuden bliver det filosofiske Hovedproblem tilbage: nemlig *hvorledes vi erkende* hele det System af Aarsager og Virkninger, der udgør Naturen, — hvorledes dette System *bliver til for os*. Naturforskeren lever i Naturen som en umiddelbart given Realitet; men Naturfilosofen spørger, hvorledes den kan være os given. (Smlgn. Ideen. 2. Ausg. p. 4; 27 f.). Det samme Problem fremtræder som Spørgsmaalet om Sanseevnens (Sensibilitetens) Opstaaen i Naturen. Hvorledes kan Organismen blive sit eget Objekt? (Erster Entwurf. p. 174)[39]).

Ingen vil kunne negte, at der her foreligger et virkeligt Problem, og at det er klart stillet, baade udfra den idealistiske Filosofis og udfra den reale Videnskabs Standpunkt. Der maa — hvis Tilværelsens aandelige Side skal være forstaaelig — i Naturen virke andre Kræfter og findes andre Egenskaber end

de, den mekaniske Naturvidenskab kender og har udtrykt i sine Love. Schellings Løsning er nu den, at den samme Dobbelthed af en i det Uendelige gaaende Kraft og en begrænsende Kraft, som Fichte har paavist i Bevidstheden, maatte findes i hele Naturen. Da Bevidsthedslivet hviler paa Modsætning (Duplicitet), maa hele Naturen, af hvilken Bevidsthedslivet udvikler sig, ogsaa frembyde modsatte Kræfter, kun i lavere Potenser, eller, forat minde om Leibniz (se: System des transscendentalen Idealismus. p. 190), alle Kræfter i Naturen ere forestillende Kræfter af forskellig Grad. Materien er slumrende Aand, Aanden i Ligevægt, og Aanden er Materien i Udvikling. Men Schelling bliver ikke staaende ved et saadant almindeligt Princip eller Postulat. Han mener i det Enkelte at kunne paavise de Trin, ad hvilke Naturen hæver sig til Aand. Han gaar ud fra de aandelige Kræfter og tænker sig dem virke i Naturen i lavere »Potenser«. I en Afhandling *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie* (Sämmtl. Werke. I, 4. p. 84 f.) har han klart udtalt sin Metode: »At se det Objektive i dets første Opstaaen er kun muligt derved, at man *depotenserer* Objektet for al Filosoferen, der i den højere Potens er = Jeg, og nu konstruerer forfra med dette til den første Potens reducerede Objekt.« Man skal altsaa slutte fra de højere Grader til de lavere. Schelling undersøger ikke, hvorvidt dette er muligt (da et og samme Objekt jo i sine lavere Grader kan have andre Tilstandsformer end i sine højere). Hans »Konstruktion« er da i Virkeligheden ogsaa en poetisk-symbolsk Fortolkning, ved hvilken Naturens Kræfter og Former opfattes som trinvise Tilnærmelser til Bevidsthedslivet. Som al metafysisk Idealisme bygger han paa Analogien, men han har saa stor Tillid til denne, at han paa dens Grundlag tror at kunne opbygge en »spekulativ Fysik«, der ikke blot skal vise os Naturvidenskabens Resultater i en ny Belysning, men endog tilsidst træde i Naturvidenskabens Sted. Naturen forstaas kun »indefra«, ved at ses som den synlige Aand. Ved at anlægge et rent udvortes og empirisk Synspunkt have Boyle og Newton fordærvet Fysiken, ligesom Bacon fordærvede Filosofien! Den matematiske Astronomi lærer os jo ikke Planetbevægelsernes egentlige Væsen at kende! Naturfænomenernes inderste Væsen forstaas nem-

lig efter Schelling ikke ved, at det ene forklares ved Hjælp af det andet, men derved, at de alle udspringe af en fælles Grund, som de, ethvert paa sin Maade, ere symbolske Udtryk for; deri er det, Naturens Enhed bestaar. Saaledes udtrykke Rummets tre Dimensioner de indre Forhold indenfor det Absolute, nemlig Enheden, Modsætningen og Forbindelsen af begge; Himmellegemernes Kredsbevægelse er et Symbol paa Altet, der udbreder sig i alle Retninger, men stedse vender tilbage til sig selv; i Aarsagsforholdet fremtræder paa udvortes forskellig Maade det, der i det Absolute er i uendelig Enhed o. s. v. (Schellings Dialog *Bruno* 1802). Den empiriske Naturforsker ser ikke Naturfænomenernes symbolske Betydning; han forklarer det ydre Symbol og mener dermed at have forklaret Alt. (*Methode des akad. Studiums*. Vorlesung XI: Ueber die Naturwissenschaft im Allgemeinen).

Det Romantiske i Schellings Naturfilosofi ligger ikke i Problemet, saaledes som han oprindeligt stiller sig det, men i den Dristighed, hvormed han stiller sin symbolske Tydning af Naturen i Stedet for Videnskabens møjsommelige Forsøg paa at forklare Naturen ved de enkelte Fænomeners indbyrdes Sammenhæng. Han overser, at Naturens Enhed videnskabeligt kun kan konstateres gennem denne Sammenhæng, som han haaner. Paa dette Punkt ligger den afgørende Forskel mellem Schellings Naturfilosofi og saadanne Tankeforsøg som Spinozas og Leibniz', der netop lagde den reale Sammenhæng til Grund. End ikke som Erfaringsbekræftelse mener Schelling at behøve Empirien: da den spekulative Konstruktion fremstiller »alle Tings indre Type, som formedelst det fælles Udspring maa være én«, er den sig selv nok og kan trænge frem til Regioner, fra hvilke Erfaringen ved uoverstigelige Grænser er udelukket!

Lad os se lidt i det Enkelte paa Schellings Forsøg paa at paavise Aanden i Naturen. — De forskellige Fænomener og Kræfter skulle paavises som opadstigende Potenser. Og tillige skal der paa hvert Trin, indenfor hver Potens paavises et Modsætnings- (eller Duplicitets-, eller Polaritets-) Forhold, som lavere Grad af det Modsætningsforhold, der fremtræder i Bevidstheden mellem Subjekt og Objekt (Jeg og Ikke-Jeg). Begreberne *Potens*

og *Polaritet* ere Grundbegreberne i Schellings Naturfilosofi. Ved deres Hjælp konstruerer han det Skema, i hvilket de forskellige Naturfænomener faa deres Plads. Han ordner dem saaledes, at der (i hvert Tilfælde symbolsk) bliver Opadstigen til højere Trin (Potenser) og paa hvert Trin en ny Modsætning (Polaritet) i Analogi med Modsætningerne paa de lavere Trin. De kvalitative Forskelligheder give her Plads for Forskelle i Grad og i Form. Interessant er det at se, at Schellings romantiske Forsøg paa at give en spekulativ Naturlære ligesaa vel som den exakte Naturvidenskab opløser alle kvalitative Forskelligheder i kvantitative. Schelling har selv gjort opmærksom paa denne Lighed mellem »Naturfilosofien« og Atomistiken og vil paa Grund af den kalde sin Lære dynamisk Atomistik. Forskellen er, at medens den mekaniske Atomistik forklarer Alt ved et Forhold mellem materielle Dele, forklarer »Naturfilosofien« Alt ved et Forhold mellem Kræfter. Men i den Klarhed og Strenghed, hvormed den almindelige Tanke anvendes, staar Schelling langt tilbage for Atomistiken. Det almindelige Skema, han har konstrueret sig ved Hjælp af Begreberne Potens og Polaritet, udfyldes paa en højst vilkaarlig Maade, ofte ved en ren Leg med Ord, saa at Navnet »Naturfilosofi« med Rette har faaet en ilde Lyd for videnskabelige Øren. Dog har det historisk Interesse at faa en Oversigt over Schellings Natursymbolik.

I det absolute Princip (*Urgrunden*), der ligger til Grund for Alt, er der absolut Enhed mellem Subjekt og Objekt. Paa intet Punkt i Tilværelsen er denne Enhed ophævet; men snart kan den ene, snart den anden Pol have Overvægten: paa dette kvantitativt forskellige Forhold mellem Polerne beror Forskellen mellem de forskellige Potenser. I *Naturen* har den objektive, i *Aanden* den subjektive Pol Overvægt. Naar det Absolute kan fremstilles ved $A = B$ (idet A betyder Subjekt, B Objekt), kan Naturen fremstilles ved $A = \overset{+}{B}$, Aanden ved $\overset{+}{A} = B$ (idet Plustegnet foroven betegner den fremherskende Pol). Indenfor Naturen skelnes mellem tre Potenser. Den første fremtræder i de elementære, tiltrækkende og frastødende Kræfter, der holde Verdensbygningen sammen; *Tyngden* er det karakteristiske Ud-

tryk for denne første Potens. I *Lyset*, saavel som i Magnetisme, Elektricitet og kemisk Proces — den anden Potens —, ytrer sig en Forbindelse mellem det ved de sondrende Kræfter Isolerede, der allerede er som en Antydning af hvad Erkendelsesprocessen er paa det aandelige Omraade. I *det organiske Liv* — den tredie Potens — fremtræder en Verden i det Smaa, et System af Processer, der ere baade Formaal og Midler for hverandre indbyrdes, og i hvis Evne til Fornemmelse (Sensibilitet) Aanden i Naturen tilsidst gennembryder sine Skranker. *Aandens* Potenser fremtræde i de tre Virksomheder: *Erkendelse, Handlen* og *Kunst*. I den kunstneriske Anskuelse fandt Schelling Aandslivets højeste Form, da han skrev sit »System des transscendentalen Idealismus«. »Kunsten er paa en Gang Filosofiens eneste sande og evige Organ og dens Dokument, der stedse paany godtgør, hvad Filosofien ikke formaar at fremstille i det Udvortes, nemlig det Ubevidste i Handlen og Produceren og dets oprindelige Identitet med det Bevidste. Kunsten er det Højeste for Filosofen, fordi den ligesom aabner ham det Allerhelligste, hvor det, der er sondret i Naturen og Historien, og som i Liv og Handlen saavel som i Tænken evigt splittes ad, brænder ligesom i én Flamme, i evig, oprindelig Forening. Den Anskuelse, som Filosofen paa kunstig Maade danner sig af Naturen, den er for Kunsten den oprindelige og naturlige.« (System. p. 475). — Det er konsekvent, at en Filosof, der bygger sit System ved Hjælp af poetisk Symbolik, ender med at proklamere Kunsten som det Højeste. For ham er egentligt, som for Novalis, Alt Poesi; Naturprocessen er en ubevidst Poesi, der bryder frem med Bevidsthed i og for Mennesket.

Det var ikke Schellings Mening, at Naturen bogstaveligt var Aandens Forhistorie. Hans Naturfilosofi adskiller sig fra den moderne Udviklingslære ikke blot ved at ringeagte den mekaniske Sammenhæng, men ogsaa — hvad der iøvrigt hænger sammen dermed — ved at negte en *faktisk* Overgang fra den ene »Potens« til den anden. Det ene Trin opstaar ikke *af* det andet, men selve Naturens eller det Absolutes producerende Virksomhed, der ikke selv, men kun i sine Produkter fremtræder i Erfaringen, kommer kun til fuld Udfoldelse gennem en Række af

Former. Hver enkelt af disse Former udspringer af selve den uendelige Produceren, ikke af andre Former. Der er i det Absolute en evig Enhed af Subjekt og Objekt, som ikke behøver at udvikle sig gennem Naturens og Aandens Potenser, der kun ere dens forskellige Afspejlinger i Erfaringens Medium. Dette Schellingske Standpunkt, der i det Væsentlige ogsaa var Goethes, var herskende hos mange fremragende Naturforskere, der saa Naturformernes Slægtskab, men ikke kunde forsone sig med Tanken om en virkelig Afstamning. Slægtskabet bestod for dem i Naturens Indre, i Guddommens skabende Fantasi, eller hvorledes de nu udtrykte det, ikke mellem selve de virkelige, existerende Grupper af Naturvæsener. — I det Væsentlige hyldedes en saadan Opfattelse ogsaa af Schellings Ven og Discipel, *Henrik Steffens*; uagtet han mere betoner det Individuelle og det Historiske, antog han ikke en *real* Udvikling i Naturen, hvorved de senere Former skulde være blevne til af de tidligere. Han udtaler sig udtrykkeligt mod »en gradvis Overgang fra en Form til den anden«, skønt han antager »én dannende Kraft, som gaar forbindende gennem alle Gestalter«. (*Indledning til filosofiske Forelæsninger.* København 1803. p. 81 f.). — Derimod antog *Oken*, og de danske Forskere *Olufsen* og *F. C. Sibbern* en *real* Udvikling, en Udvikling af Formerne i Tiden.

b. Det religionsfilosofiske Problem.

Der indtraadte, som allerede omtalt, en Brydning og snart efter en Stansning paa et vist Punkt af Schellings Udvikling. Han var meget tidligt optraadt producerende; hans første filosofiske Skrift er fra hans 19. Aar. Romantikens Periode frembyder ikke faa Exempler paa saadan tidligt moden og tidligt hæmmet Produktionsevne. Hos Schelling hang Brydningen og Stansningen dels sammen med, at den Vej, han var slaaet ind paa, ikke kunde føre ham videre, end han var kommen, da han havde faaet udtalt sine dristige Ideer, dels med, at et nyt Problem fremtraadte for ham, dels endeligt ogsaa med rent personlige Forhold.

Det nye Problem, der fremtraadte for ham, var det religiøse. Som vi have set, fremkaldte Novalis' religiøse Entusiasme hos Schelling en modsat Stemning. Han var i Jenatiden for optagen af Natur og Kunst til, at de mere praktiske Problemer kunde opstaa hos ham. I et Brev fra Begyndelsen af Aaret 1806 siger han: »Under min Tilbagetrukkenhed i Jena blev jeg mindre erindret om Livet, men stedse kraftigt om Naturen, til hvilken næsten hele min Gransken begrænsedes. Siden har jeg lært at indse, at Religionen, den offentlige Tro, Livet i Staten er det Punkt, hvorom Alt bevæger sig.« (Aus Schellings Leben. II. p. 78). Det var en af hans Disciple, *Eschenmayer*, der bragte ham til at beskæftige sig med det religiøse Problem. Eschenmayer hævdede i et interessant lille Skrift (*Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie,* Erlangen 1803), at Religionen var en Sfære, der laa højere end Filosofien. Ti selv om Filosofien forstaar at overvinde alle Modsætninger og paavise det Absolute som den højeste Enhed, saa staar der det Spørgsmaal tilbage, hvorledes da de enkelte Modsætninger, de forskellige Potenser opstaa, og det besvares kun i Troen paa en skabende Gud. Filosofien formaar ikke at begrunde Tilværelsen af en endelig, i Modsætninger spaltet Verden, en Differensernes og Potensernes Verden, forskellig fra den absolute Enhed, i hvilken Spekulationen ser det Højeste. Schelling anerkendte, at Differentiationen indeholdt et stort Problem, men han fastholdt, at dette Problem maatte kunne løses indenfor Filosofien. Filosofien maatte udvides; men der var ingen Grund til at opfatte Religion og Filosofi som to helt forskellige Ting. Han gør gældende, at det ganske vist er umuligt at udlede Differens af Identitet, Flerhed af Enhed: men netop derfor har han jo i sin Filosofi hævdet, at Modsætningen (Differensen, Flerheden) er et ligesaa oprindeligt Princip som Enheden. En *levende* Enhed er en saadan, der ikke har Modsætningerne udenfor sig, men i sig, saa stærk Spænding der end kan være mellem dem. I Skriftet *Philosophie und Religion* (1804), som han skrev efter at være flyttet fra Jena til Würzburg, anerkender han, at der i Naturen og Historien røre sig Kræfter, der tyde paa en Spænding, der er saa stærk, at den ikke kan udledes af selve Ideen om den abso-

lute Enhed, en Spænding, der gennem Naturens og Historiens forskellige Trin skal bringes i Harmoni. Tidligere havde han kaldt Naturen for Aandens Odyssé: nu bruger han ogsaa dette Udtryk om Historien. Det Ubændige og Irrationelle i Naturen og Historien vidner om et Affald fra den evige Ide, om en indtraadt Disharmoni, der skal forsones. Men han hævder overfor Eschenmayer, ligesom faa Aar efter i et Stridsskrift mod Fichte, at saadan Modsætning og Strid er nødvendig, forat Livet og Harmonien kan blive til. Uden Modsætning intet Liv. Disse Tanker næredes hos Schelling, især efterat han havde bosat sig i München, ved Studiet af de gamle Mystikere, først og fremmest Jacob Böhme, der idethele paa denne Tid fik en Renaissance; St. Martin i Frankrig og Franz Baader i Tyskland fornyede hans Tankegang. I det betydningsfuldeste og aandrigste Skrift fra Schellings religionsfilosofiske Periode: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) søger Schelling at vise, at kun naar man, som han i sin Filosofi har gjort, antager en oprindelig Modsætning i det Absolute, i Guddommens Væsen, en dunkel, irrationel Grund, der klares og harmoniseres ved selve det guddommelige Væsens Livsudvikling, kun da er det berettiget at opfatte Gud som et personligt Væsen. Sin Naturfilosofi med dens trinvis opstigende Potenser, giver han her religiøs Betydning. Personlighed udvikler sig ikke uden gennem Modsætning til og paa Basis af et Naturgrundlag, gennem Strid med modstaaende Kræfter. De endelige Væsener have denne Modsætning, denne Basis *udenfor sig.* Skal det uendelige Væsen være Personlighed maa det have Modsætningsforholdet *i sig:* der maa i Gud være Noget, der i sig selv ikke er Gud, men kan blive det. Teismen, siger Schelling i et Stridsskrift mod Jacobi, kan opbygges paa Naturalismens Grund; men udfra en ren Teisme, udfra Rationalismens »oplyste Gud« eller fra den sædvanlige Teologis naturløse Gud er det umuligt at begrunde Naturens Tilværelse. *Givne* Modsætninger kunne overvindes — og deri bestaar Livet; men af en ren Enhed kunne givne Modsætninger ikke forklares. I den oprindelige Differens ser Schelling — stadigt i Böhmes Fodspor — Spiren til det

Onde. Ved at følge den dybe Trang til Egoisme, til løsreven Selvhævdelse, følger Mennesket en Villie, der gaar tilbage til Tingenes første Grund. Alt Ondt bestaar i en Stræben tilbage til det Kaos, hvoraf Naturordenen er fremgaaet. Og det forstaas derved, at Naturen stedse viser os en Rest, der er uigennemskuelig for Forstanden og ikke kan henføres under bestemte Love; det er det gamle Kaos, der ikke er helt forsvunden. Men uden Kaos, uden Strid og Opløsning ingen virkelig Enhed; uden Tvedragt bliver Kærligheden ikke aabenbar. Dersom Gud skulde have afværget det Onde, maatte han have ophævet sin egen Personlighed: forat det Onde ikke skulde være, maatte Gud selv ikke være! —

Schellings mærkelige Skrift, en Blanding af Dybsindighed og Fantasteri, har filosofisk Interesse ved at indrømme et Irrationelt, det vil sige noget for den Tænkning, Schelling kendte og forstod at øve, Uigennemtrængeligt, og forsaavidt fastslaa, at den spekulative Filosofi ikke kan naa sit Maal, men maa indrømme den kritiske Filosofi, at Erkendelsen har Grænser. Det varsler forsaavidt om en Reaktion mod Spekulationen og har en vis realistisk Karakter, Det har desuden Interesse ved at indlede en ny Forhandling om Gudsbegrebet og undersøge Betingelserne for, at et absolut og uendeligt Væsen skal kunne opfattes som Personlighed. I Henhold til Böhmes Sætning: uden Modsætning ingen Bevidsthed, postuleres da en Modsætning *indenfor* Guds Væsen som Betingelse for, at han skal kunne opfattes som Personlighed. Paa denne Tanke bygger *den filosofiske Teisme*, saaledes som den, paa Grundlag af Schellings Genoptagelse af Böhmes Ideer, senere udvikles af fremragende Tænkere som C. H. WEISSE (1801—1866) (i hans Skrift *Das philosophische Problem der Gegenwart.* 1842, og senere i hans *Philosophische Dogmatik.* 1855—62) og HERMANN LOTZE. — Vanskeligheden for den filosofiske Teisme bestaar i, at naar den Modsætning, hvis Overvindelse skal være Betingelse for Guds Personlighed, er en indre, ligger i Guds eget Væsen, kan det ikke blive ret Alvor med den. Kampen bliver da kun en Leg, en guddommelig Spøg. Det personlige Liv, vi kende og ene kunne danne os et Begreb om, maa kæmpe med *ydre* Skran-

ker; et personligt Liv, hvis indre Kræfter ikke stadigt dels næres dels hæmmes ved ydre Forhold, er for os utænkeligt. Hvad særligt Schelling angaar, har det end ikke været hans Mening, at der i Guddommen skulde foregaa en *successiv* Proces: Striden skal ikke gaa forud for Freden; der skal i Gud intet Første og intet Sidste være, men et evigt Kredsløb. Derved bliver det Hele da først ret uforstaaeligt; ethvert Forsøg paa at tænke et saadant evigt Kredsløb ender med Svimmelhed. Allerede Arnauld har i sin Kritik af Descartes' Lære om Gud som Aarsag til sig selv (se nærværende Værks første Bind p. 237) paavist Selvmodsigelsen deri. Weisse saa da ogsaa klart, at der kun kunde komme Mening i den hele Tanke, naar man antog en virkelig, historisk Udvikling af Guds Væsen i Tiden. Men det strider mod Begrebet af Gud som det absolute Væsen, og Vanskeligheden for den filosofiske Teisme bliver altsaa derved ikke mindre[40]. —

Vi have set Brydningen i Schellings filosofiske Produceren. Snart efter kommer Stansningen. I Slutningen af Afhandlingen af 1809 lover han en Fremstilling af Aandsfilosofien paa det Grundlag, han nu havde vundet. Men trods forskellige Tilløb og Bebudelser, endog temmeligt larmende Bebudelser, udeblev Opfyldelsen af dette Løfte. Hans Produktivitet var hæmmet. Maaske hang det sammen med Tabet af hans aandfulde Hustru, at en hypokonder Stemning bemægtigede sig ham. Men Meget bidrog i hvert Tilfælde ogsaa Hegels Optræden og sejrrige Fremtrængen paa det filosofiske Omraade til at holde Schelling tilbage. Han udformede i Stilhed sin Religionsfilosofi paa Forelæsninger i Erlangen og München, og hvad der fremkom offentligt fra ham, var næsten kun bitre Udfald mod den sejrende Rival i Berlin. Da efter Hegels Død den saakaldte venstre Side af hans Skole med Strauss og Feuerbach i Spidsen drog radikale Konsekvenser af hans Lære i religiøs Henseenee, lod Schelling sig af den romantiske Kong Friedrich Wilhelm IV kalde til Berlin (1841) som en Slags filosofisk Redningsmand. Nu ventede man Offentliggørelsen af de Tanker, der saalænge havde beskæftiget ham. Men hans Optræden i Berlin blev en Fiasko. I Trykken udkom hans senere Lære først efter hans Død, som indtraf 1854.

Den bestaar i en *Philosophie der Mythologie* og en *Philosophie der Offenbarung* og gaar ud paa at vise, hvorledes hin Aandens Odyssé, hin fremskridende Forsoning og Harmoniseren af de urolige og stridende Kræfter gaar for sig gennem den religiøse Bevidstheds Udvikling. En og samme Proces strækker sig gennem Mytologierne over i Kristendommen og gennem Kristendommens Udvikling til fri Religion. I det Enkelte har denne Fremstilling ingen Interesse[41]; Schelling omgaas nok saa vilkaarligt med religionsvidenskabelige Fakta som i sin Ungdom med naturvidenskabelige Fakta, og hans Ideer mangle nu i hans senere Dage den titaniske Dristighed og romantiske Stemning, som udmærkede saa mange af hans Ungdoms Tanker.

3. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.

a. *Karakteristik og Biografi.*

Goethe har i en Samtale med Eckermann (17. Febr. 1831) karakteriseret Forholdet mellem første og anden Del af Faust saaledes: »Den første Del er næsten ganske subjektiv; Alt fremgaar af et mere hildet, mere lidenskabeligt Individ. I anden Del er der næsten intet Subjektivt; der fremtræder her en højere, bredere, lysere, lidenskabsløsere Verden«. Den tyske Filosofi i dens Udvikling fra Kant af gennem de forskellige Systemer frembyder en Parallel til den Forskel, Goethe fandt mellem de to Dele af sit store Værk. Der begyndes hos Kant og Fichte, og fortsættes tildels hos Schelling med subjektiv Gransken og Higen, med skarp Forskel mellem Ideal og Virkelighed. Og der afsluttes i Hegels System med en Forsoning med Virkeligheden gennem Fordybelse i dens forskellige Regioner, idet det, der hist anedes og søgtes som et fjernt Ideal, nu skal være fundet som selve Tingenes Kærne. Hvad Goethe vilde udtrykke i anden Del af Faust: den gennem historisk Erfaring og trofast Arbejde vundne Forsoning med Virkeligheden, var det Samme, som Hegel vilde udtrykke i sit System i Modsætning til den kritiske Filosofi og til Romantiken. Og Parallelen passer ogsaa i en

anden Henseende, idet Overgange og Enkeltheder ofte ere ikke mindre vanskelige at forstaa i Hegels System end i anden Del af Faust.

Hvad der først slaar Læseren af Hegels Skrifter er den abstrakte Karakter af hans Udviklinger og de mange tekniske Udtryk, der opereres med. Det er det, der især virker afskrækkende paa Nutidslæsere. Men for den, der formaar at trænge gennem denne Skal, er der et andet Karaktertræk, som mest kommer til at staa i Forgrunden, og som maa staa i Forgrunden, naar Hegels Fysiognomi som Tænker skal gengives med historisk Retfærdighed. Det er den store Interesse for Aandslivets Indhold under alle Former og paa alle Trin. Hegel var trods sin spekulative Metode og sin abstrakte Fremstillingsform dog en realistisk Natur. Han havde en levende Trang til at fordybe sig i Livets objektive Magter. Hans Tænken vilde være en Gentænken, en Omsætning i Tankens Form af Livets Fylde. Forat det rige Indhold kunde blive Tankens Ejendom, maatte det formes til en Kreds af Tanker, i hvilken de enkelte Led hang ligesaa inderligt sammen som Tilværelsens enkelte Momenter gøre det, idet intet enkelt af disse kan røres, uden at den hele Kreds sitrer. Ved Hjælp af sin dialektiske Metode mente Hegel at kunne fremstille en saadan Tankekreds. Det er her gaaet ham saa tragisk, at netop denne Metode, der for ham var Vejen til at naa det Højeste paa Tænkningens Omraade, har hindret hans Tanker i at vinde en Form og en Begrundelse, der kunde lade dem faa den blivende Betydning, de fortjene.

Hegel er fodt i Stuttgart den 27. August 1770. Han studerede sammen med den fem Aar yngre Schelling Teologi i Tübingen. Ved Siden af Teologien dyrkede han Naturvidenskab og Filosofi; især var han optagen af Rousseau og Kant. — 1793—96 opholdt han sig i Bern som Huslærer. For Forstaaelsen af Hegels religiøse Udvikling og hans Stilling til et af de dybeste Problemer i hans senere Filosofi, den Enkeltes Stilling til Helheden, ere de Optegnelser fra Tübinger- og Schweizerperioden, der først ere fremdragne af ROSENKRANTZ (*Hegels Leben.* Berlin 1844) og HAYM (*Hegel und seine Zeit.* Berlin 1857) af den største Værdi. Hegels Betragtning af Kristi Per-

son er afgjort rationalistisk, i det 18. Aarhundredes Aand; det Nye og Ejendommelige ligger i hans Betragtning af Kristendommen og dens Stilling i Verdenshistorien. Hegels historiske Betragtning førte ham ud over Oplysningens Tid og stiller ham Lessing nær; men Resultatet bliver dog meget forskelligt fra Lessings. Hegels Ideal fra denne Periode var den klassiske Oldtid, den sollyse Utopi, der i Schillers Digt »Die Götter Griechenlands« har faaet sit skønneste Udtryk. I Begejstringen for dette Ideal mødtes han med sin Ven Digteren Hölderlin, og han søgte selv (i Digtet »Eleusis«) at give sin Følelse et poetisk Udtryk. Men Grundlaget for hans Opfattelse var en Betragtning af videnskabelig Værdi. Hans Studium af Historien havde lært ham at prise de Tider lykkelige, hvor Menneskene samlede sig enigt om fælles store Opgaver, og hvor den Enkelte virkeligt var en Del af Helheden, ikke optraadte med subjektiv Kritik overfor den, men besjæledes af den og gik op i den. En saadan Tid var den klassiske Oldtid, og overfor denne stod Kristendommen egentligt for Hegel som et Opløsningsfænomen. Som senere S. Kierkegaard lægger Hegel Vægt paa, at Kristendommen er den Enkeltes Sag, og just ud fra dette Synspunkt fælder han Dommen over den. Da det Almene og Fælles svandt paa Grund af Tidernes Fordærv og den borgerlige Friheds Ødelæggelse, hævdedes den Enkelte paa Helhedens Bekostning, og herigennem vandt Kristendommen sin Magt. Værdierne svandt i Livet for at henlægges til Livet efter Døden. I sin Betragtning af Religionen staar Hegel her paa samme Stade som senere Feuerbach, men hans særlige Kritik af den historiske Kristendom som de Enkeltes, og det vil her hos Hegel sige de Svages og Fordærvedes Religion, har i Grunden først fundet sit Sidestykke hos Nietzsche[41b]). Den Tanke, at det Almene og Fælles er det Rigtige, den Tendens til at hævde Helheden paa Delenes Bekostning, der senere i saa høj Grad blev det Bærende i Hegels Etik og i hans Betragtning af Livet og Historien, fandt i Begejstringen for Antiken sit første ejendommelige Udtryk. Den svundne Oldtid var Idealet; den laa lys og stor; ved Nutidens subjektive, kritiske, rationalistiske Retning føler Hegel samme Lede som Fichte i sine »Grundzüge des gegenwärtigen

Zeitalters«; hvor Fichte saa med Haab mod Fremtiden, saa Hegel med Længsel tilbage mod Fortiden, men det mørke Blik paa Nutiden er fælles for alle de store Romantikere. I sin Kritik af Nutidens Kristendom stod Hegel i denne Periode Schelling nær; han fulgte med Beundring dennes Produktion, og erklærede sig selv næsten for en Lærling. Hans Modning til selvstændig Tænker foregik under hans Ophold i Frankfurt, hvor han 1796—1800 havde en Huslærerplads. Her blev hans Filosofi til. I et Brev til Schelling (2. Novbr. 1800) skriver han: »Ynglingealderens Ideal maatte hos mig tillige forvandle sig til et System«, — en Ytring, der er karakteristisk for hans Filosofi. Vistnok laa Idealet i Fortiden, i den klassiske Oldtid. Men naar han nu proklamerer, at Idealet maa omsættes til System, betyder det, at han vil bryde med den romantiske Længsel og med Romantikens lunefulde Forhold til Nutidens Virkelighed. Det Farlige og Vanskelige ved en saadan Overgang ligger i, at medens Idealet betyder Afstand, manglende Afslutning og aaben Horizont, skal Systemet give sammenhængende og afsluttende Forstaaelse. Ved Omsætningen sker det da let, enten at Idealet lemper sig for meget efter Realiteten, eller at Realiteten omtydes efter Idealet. Og begge Misligheder kom Hegels System til at lide under. Den Virkelighed, han paaviser som Aabenbarelse af et idealt Indhold, har han selv altfor ofte givet en idealistisk Omtydning. Hans hele System staar derfor paa Romantikens Grund. Men Hegel havde dog en dyb Sans for det Virkelige, især for historisk Virkelighed, og hans Begejstring for de klassiske Tider svækkede ikke hans Interesse for Nutiden. Han gjorde indtrængende Studier af Nutidsforhold; saaledes studerede han under sit Schweizerophold Kanton Berns Finansforfatning indtil de mindste Enkeltheder.

Fra 1801 af virkede Hegel som Docent i Jena. Jenauniversitetet var jo Arnestedet for den filosofiske Bevægelse ligefra den Tid af, da Reinhold her optraadte som Forkæmper for Kants Filosofi; her virkede Schiller, Fichte og Schelling; her studerede i disse samme Aar ogsaa Herbart og Fries. En Tidlang arbejdede Hegel og Schelling sammen. De udgav et Tidsskrift, i hvilket Hegel polemiserede mod »Reflexionsfilosofien«, der

ikke formaaede at hæve sig til Ideen om den absolute Enhed af Subjekt og Objekt og se Alt i dens Lys. Denne Kritik gjaldt især Kant, Fichte og Jacobi. Men Vejene skiltes paa Grund af de to Mænds forskellige Aandsretning. Schellings Styrke var Intuitionen, det raske Greb, den store Antydning; men den rolige Udførelse i det Enkelte laa ikke for ham. Og med den hurtige Erhvervelse af et nyt Standpunkt fulgte — hans Ungdom igennem — ogsaa en hurtig Opgivelse af det. Hegel udviklede sig langsomt, men fra det Øjeblik, da hans System stod for ham i de store Træk (1800), ændredes det ikke, og hele hans øvrige Liv gik op i den videre Udførelse af den Metode, han ansaa for den rette. Som han havde brudt med »Reflexionsfilosofien« paa Grund af den dualistiske Lære om Subjekt og Realitet, saaledes brød han med Schelling paa Grund af hans Formløshed i Tænkning, hans Mangel paa fast Metode. Bruddet proklameredes ved Fortalen til *Phänomenologie des Geistes* (1807). I Schellings Filosofi fremtræder, siges det her, det Absolute som den Nat, i hvilken alle Katte ere graa, idet det skildres som Enhed eller Identitet af alle Forskelle. Schelling anerkender ganske vist Modsætningerne, idet han jo opererer med Polaritetens Skema; men det er netop et blot Skema, der ikke lader den virkelige Udvikling komme til sin Ret. Schelling er som en Maler, der kun har to Farver paa sin Palet og dermed tror at kunne gengive Alt. Det gælder om at vise, hvorledes Tilværelsens forskellige Elementer med indre Nødvendighed gaa over i hverandre. Først ved denne inderlige Sammenhæng mellem Alt i Verden gøres det klart, at det Absolute ikke er død Væren, hvilende Enhed, men Proces, Liv, Aand. Det er den dialektiske Metode, Hegel her fordrer; den indeholder, som senere skal vises, egentligt hele hans System i sig. I »Phänomenologie des Geistes« vil han give en Indledning til Systemet ved at vise, hvorledes den sædvanlige Bevidsthed udvikler sig til spekulativ Bevidsthed, hæver sig gennem forskellige Trin eller Former til den Erkendelse, at Sandheden hverken er død Væren (Substans) eller blot Subjektivitet, men en levende Enhed af begge, — en Erkendelse, som den individuelle Bevidsthed nu saa meget des lettere vil kunne naa, som »Verdens-

aanden har havt den Taalmodighed at gennemgaa alle disse Former i Tidens lange Udstrækning og at overtage Verdenshistoriens uhyre Arbejde, i hvilken den paa ethvert Trin udformede al den Gehalt, som dér var mulig«. (Phänomenologie. Vorrede). Den Udviklingsgang, som dette i sin Art enestaaende Skrift skildrer, er da paa en Gang Individets og Slægtens; det er paa en Gang en Psykologi og en Kulturhistorie, der gives, — og begge ere i Fremstillingen saa indfiltrede i hinanden, at man ofte ikke véd, hvilken af dem man har for sig. De historiske Exempler, som man skimter gennem den abstrakte Fremstilling, benytter Hegel kun som Typer, der atter og atter ville gentage sig, naar den menneskelige Bevidsthed arbejder under samme Vilkaar. Bevidstheden drives stedse frem ved sin egen indre Lov, idet den maa antage en ny Form eller hæve sig til et nyt Trin, hvergang dens teoretiske og praktiske Resultater ikke svare til dens Forudsætninger. Fejlen viser sig stedse tilsidst at ligge i Bevidstheden selv, og derfor nødes denne til at ændre sine Forudsætninger eller sin Maalestok, indtil — naar selve den rene Videnskabs Standpunkt er naaet — Modsætningen mellem Forudsætning og Resultat, Begreb og Genstand er ophævet. —

Jenaslaget og dets Følger medførte Hegels Udvandring til Sydtyskland. Han levede i den Grad i de spekulative Tanker, at denne Katastrofe ikke satte hans patriotiske Følelse i Bevægelse. Dagen før Slaget havde han endog med Interesse og spekulativ Kuriositet set »Kejseren, denne Verdenssjæl« ride ud til Rekognoscering, og Natten før Slaget havde han fuldendt Udarbejdelsen af sin »Phänomenologie« (se hans Brev til Schelling af 1. Maj 1807). (Fortalen blev dog først skrevet nogen Tid senere). Han følte sig som Tilskuer ved et verdenshistorisk Skuespil og var nu blot betænkt paa at finde en rolig Plads. En Tid virkede han som Redaktør i Bamberg. Derefter blev han Rektor ved Gymnasiet i Nürnberg (1808—16). Her udgav han sit Hovedværk *Wissenschaft der Logik* (1812—16), en Fremstilling af alle videnskabelige Grundbegreber, udviklede efter den dialektiske Metode. Naturligt maatte Ønsket opstaa hos ham om igen at komme til at virke ved et Universitet. 1816—18 var han Professor i Heidelberg, hvor han udgav sin

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), og Resten af sin Levetid virkede han ved Universitetet i Berlin, hvor han udgav sine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). I Berlinerperioden stod han paa Højdepunktet af Indflydelse, dels ved sin storartede Systematik, der syntes at afgive en vid og levende Ramme for Tidens hele aandelige Indhold, og som derfor snart samlede en stor Skole om ham, dels ved sin rets- og religionsfilosofiske Konservatisme, der var Magthaverne belejlig. Det var de svegne politiske Løfters og den kirkelige Reaktions Tid i Tyskland, og dog docerede Hegel den bestaaende Statsordnings og den herskende Religions ideale Sandhed! Saa lidet tiltalende Udslag, denne Tendens hos Hegel ogsaa antog, — især i hans Udfald mod oppositionelt sindede Tænkere, der kom til at lide under Magthavernes Uvillie, — saa er der dog ingen Tvivl om, at hans Konservatisme udsprang af hans idealistiske Opfattelse. Det var hans Overbevisning, at Ideen ikke var saa afmægtig, at den ikke skulde kunne gennemtrænge Virkeligheden, og ikke blot Naturen, men ogsaa Staten: »Om Naturen indrømmer man, at Filosofien skal erkende den, som den er, at de Vises Sten ligger skjult *i selve Naturen*, at den i sig selv er fornuftig, og at Viden skal fatte denne i Naturen nærværende, *virkelige* Fornuft . . . Men den sædelige Verden, Staten, den skal ikke være saa lykkelig, at Fornuften har vundet Kraft og Vælde i den, hævder og ibor den. Det aandelige Univers skal derimod være prisgivet Tilfældet og Vilkaarligheden, skal være *gudforladt!*« (Phil. des Rechts. Vorrede). Ved denne hans Overbevisning forstaar man Harmen overfor dem, der troede at have mere Fornuft end den, der historisk havde udviklet sig i Staten. Paa dette Punkt staar Hegel den saakaldte historiske Skole nær, der betragter Retsordenen som et over al individuel Reflexion og Villen hævet historisk Værk. Han udtalte endog, at Filosofien altid kommer for sent til at belære om, hvorledes Verden skal være. Tanken er Verdensprocessens sidste Produkt. Naar Reflexionen vaagner, er det Tegn paa, at en historisk Livsform er afsluttet. »Minervas Ugle begynder først sin Flugt, naar Dæmringen er indtraadt!« — Hegels Konservatisme maatte

egentligt have ført ham til at lægge langt større Vægt paa Erfaringsmetoden end han gør. Ti naar Tanken altid kommer bagefter og ikke kan antecipere det Nye, hvorledes er det da muligt at finde Sandheden ad den rene Tænknings, den dialektiske Metodes Vej?

Hegel døde af Kolera den 14. November 1831. Faa Aar efter udgav hans Disciple hans samlede Værker, tildels efter Forelæsningsmanuskripter (Religionsfilosofi, Æstetik, Filosofiens Historie o. s. v.).

b. Den dialektiske Metode.

Hvad Hegel kalder det Dialektiske er for ham 1) en Egenskab ved alle vore Tanker, der gør, at den enkelte Tanke nødvendigvis fører over til andre, men tillige 2) en Egenskab ved Tingene, der gør, at den enkelte Ting nødvendigvis hører sammen med andre. Derved kan for ham den Vej, ad hvilken Tanken naar Sandheden, tillige umiddelbart udtrykke selve Tilværelsens inderste Liv. Idet vi tænke Tilværelsen, tænker Tilværelsen sig i os.

1) Da ethvert Begreb er begrænset, fører det ved konsekvent Gennemtænkning over til sin Modsætning, sin Negation. Ethvert Begreb (og da særligt Grundbegreberne, Kategorierne) optræder med Fordring om at udtrykke hele Virkeligheden, Erfaringens hele Indhold; men netop denne Fordring fører til Godtgørelse af dets Grænse, altsaa til det Negative. (Det gaar altsaa med de enkelte Begreber, som det ifølge »Aandens Fænomenologi« gaar med den menneskelige Bevidstheds forskellige Stadier, der ved deres egen Konsekvens føre ud over sig selv. Der er en Begrebernes Dialektik, ligesom der er en Standpunkternes Dialektik). Men ved Negationen fremkommer en ny Position: ti hvad der negeres, er kun et bestemt, begrænset Indhold, ikke alt Indhold overhovedet. Negationen betyder altsaa, at et nyt Begreb træder i Kraft. Og idet dette nye Begreb er bestemt ved Forholdet til og Erindringen om det tidligere Begreb, bliver det rigere end dette. Det nye Begreb, som dannes, indbefatter det gamle i sig, optaget i en større Sammenhæng.

Negationen er da en *Ophævelse* ogsaa i den Betydning, at det negerede Begreb hæves op i en højere Enhed. En Modsætningsenhed bliver til, som omfatter baade det oprindelige Begreb og dets Modsætning. »Paa denne Maade skal nu«, siger Hegel i Indledningen til sin Logik, »Begrebernes System danne sig og fuldendes ved uopholdelig, ren, Intet udefra optagende Fremskriden«. — Det hegelske System udfolder sig derfor gennem Treheder, idet hvert Begreb, som opstilles, negeres, og derpaa Modsætningsenheden, den højere Enhed, der rummer baade Positionen og Negationen, opstilles, — forat saa den igen kan underkastes samme Proces. Begynde vi saaledes med den mest abstrakte Tanke af alle, Begrebet Væren, saa slaar denne Tanke over til Tanken om Intet, fordi den rene, forskelsløse Væren uden Indhold og Bestemthed er det Samme som Ikke-Væren. Forbindes begge Tanker, faas Begrebet Vorden; ti at vorde er baade at være og ikke at være, da det er Overgangen fra en Tilstand til en anden. Men Begrebet Vorden fører da igen til Begrebet om Egenskaber, dèr blive til eller oploses o. s. v.

2) Men denne fremaddrivende Dialektik er nu Udtryk for *Tilværelsens* Selvudvikling. I vor Tænkning banker selve Tilværelsens Puls, og med samme Rytme som overalt. Ethvert endeligt Fænomen viser ifølge sin Begrænsning udover sig selv, er kun et Moment i den hele store Sammenhæng. Ved Hævdelsen af denne objektive Dialektik har Hegel, som det ses af hans Anvendelse i det Enkelte, især to Erfaringer for Øje. For det Første Modsætningers Overgang i hinanden netop i Kraft af Modsætningsforholdet, saaledes i den psykologiske Kontrastvirkning, i Skiften af Liv og Død, Lys og Mørke (det overvættes Lys ophæver Synet, ligesom det rene Mørke), paa det sociale Omraade den strenge Rets Overgang til skrigende Uret (summum jus, summa injuria) o. s. v. Paa Udviklingens Højdepunkt begynder Opløsningen: det var den Lov, efter hvilken Hegel vilde konstruere sig Naturen og Historien. Men for det Andet — og det er det væsentligste Synspunkt — tænker han paa, hvorledes de tidligere Stadiers Resultater bestemme Udviklingen paa de senere. Barnets Uskyld ophæves ved Tvivlens, Reflexionens og Lidenskabens Uro; men gennem denne Skærs-

ild udvikler sig en fast, harmonisk Karakter, hvor Barnealderens Umiddelbarhed kommer igen i højere Form. Sædekornet maa opløses, forat Planten kan blive til; men i Planten er det Væsentlige i Sædekornet bevaret. Hvad Hegel har villet udtrykke ved sin Lære om Dialektiken som Verdensproces, er da en Overbevisning om Kraftens og Værdiernes Bestaaen i Tilværelsen. I hans mystiske Sprog: Verdensaandens Erindring bevarer Alt; Undergangen betyder blot en Ophævelse af den ydre Existens, ikke Tilintetgørelse af det Væsentlige. Ingensinde er der vel gjort et saa storartet Forsøg paa at gennemføre Kraftens og Værdiernes Bestaaen paa det aandelige Omraade. Da Hegel stod ved det Vendepunkt, at Idealet for ham omsattes til System, betød det, at han ikke længere tvivlede om Værdiernes Bestaaen i Tilværelsen. Saalænge der endnu skelnes skarpt mellem Ideal og Realitet, saalænge staar det endnu uafgjort hen, om der ikke i Tilværelsen skulde forsvinde Værdier (saa at de »lykkelige Tiders« Tid én Gang for alle vilde være forbi), selv om de elementære Kræfter ikke gik tabt, men holdt sig under nye Former. —

Der skjuler sig saaledes betydningsfulde Ideer bag den dialektiske Metode. Men først og fremmest maa det mærkes, at den spekulative Filosofi her for første Gang opstillede en selvstændig og ejendommelig Metode, ved hvilken den rene Fornuft kunde udvikle sig efter sin egen indre Lov. Hegels Logik er det første resolute Svar paa Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Havde Hegel Ret, saa var den Opgave løst, som Kant ansaa for uløselig: ad Tænkningens egen Vej at begrunde Erkendelse af Tilværelsen. Da Negationen er en rent logisk Operation, der stedse staar i vor Magt, saa vilde vi, hvis Hegel havde Ret, stedse kunne spinde Tanketraaden videre paa egen Haand, da der af ethvert som helst Begreb kunde fremtrylles nye positive Begreber. Men saaledes forholder det sig desværre ikke. Det staar vel altid i vor Magt at negere og igen at negere Negationen, — men Negationens Negation fører os stedse tilbage til den oprindelige Position, ligesom ÷ (÷ 2) er 2 og ikke et nyt Tal. Kun hvis jeg ved at negere non A kunde faa (ikke A igen, men) B, kun da vilde Tanketraaden a priori kunne

spindes i det Uendelige. Det er da ogsaa kun tilsyneladende, at Hegel faar vore videnskabelige Grundbegrebers System frem ad rent dialektisk Vej. I Virkeligheden er Treheden (Position — Negation — højere Enhed) kun et Skema, i hvilket han mere eller mindre vilkaarligt bringer Erfaringsindholdet ind. Tillige er det en rigtig Bemærkning, som en af Hegels engelske Disciple har gjort, at »han var langt mere ivrig for at vise, hvorledes den højere Kategori *antydes* (is suggested) ved den lavere, end for at godtgøre, at den lavere er *selvmodsigende* uden den højere; og naar dette ikke bevises, taber Dialektiken sin tvingende Nødvendighed.«[41c]).

Hegels dialektiske Metode er en Videreførelse af Fichtes antitetiske Metode. Men Fichte saa klart, at Antitesis (som positiv Sætning) ikke kunde udledes af Tesis. De forskellige Sætninger, der stilledes op imod hinanden, vare hos ham kun forskellige Forsøg paa at udtrykke det Givne; hver Sætning betyder et nyt Indhug af Tanken, og Syntesen forbinder da hvad de hver for sig have udrettet. Den nye Position vindes altsaa stedse fra Erfaringen. Men efter Hegel skulde Antitesen stedse kunne udledes af Tesen. — Ligesom Fichtes antitetiske Metode var ogsaa Schellings Potenserings- eller Depotenseringsmetode en Forgænger for den dialektiske Metode. Hegel betegner her Afslutningen af Romantikens Bestræbelse for en rent idealistisk Konstruktion af Verdensanskuelsen. Og det gik ham historisk, som det burde efter hans egen dialektiske Lov, idet Tænkningen, da den ret havde besindet sig paa, hvad denne gennemførte spekulative Idealisme førte i sit Skjold, søgte over til helt andre Udgangspunkter og Metoder, og Hegel blev selv i det Højeste et Moment i en »højere Enhed«.

c. Systemet.

Hegels System falder i Henhold til Dialektikens Grundlov i tre Dele. Begyndelsen gøres med *Logiken*, der for Hegel ikke blot er en Lære om vor Tænkens Former, men en Fremstilling af de evige Tanker, der ligge til Grund for Tilværelsen. Han minder selv om Ideen om Logos som verdensskabende og

verdensordnende Princip. Baade i Naturens og Aandens Verden raade almindelige Tanker og Love, som Logiken fremstiller i deres rene, abstrakte Form, idet den viser, hvorledes det ene Begreb udvikler sig af det andet. — Den anden Del af Systemet er *Naturfilosofien*, der fremstiller Tilværelsens Tankeindhold ikke i logisk Abstraktion, men i »Udvorteshedens« Form, i Rum og Tid. Overgangen fra Logik til Naturfilosofi skal foregaa med dialektisk Nødvendighed. Det er et af de vanskeligste Punkter for Hegels Metode. I Virkeligheden sker naturligvis Overgangen ved, at den Abstraktion, hvorpaa Logiken bygger, ophæves ved, at Tænkeren vender tilbage til de Erfaringer, af hvilke han har uddraget de abstrakte Begreber, han i Logiken opererede med. — Naturfilosofien er med Rette bleven kaldt det hegelske Systems partie honteuse. Hegel opererer med endnu større Vilkaarlighed end Schelling med de naturvidenskabelige Begreber. Allerede Schelling havde sat Kepler (i hans »Mysterium cosmographicum«) og Goethe (i hans Farvelære) over Newton; Hegel gaar videre ad samme Vej. Det var et romantisk Forsøg paa at fortrænge den mekaniske Naturopfattelse (et Forsøg, ved hvilket man ikke tog Hensyn til den afgørende Forandring, der var foregaaet i Keplers Anskuelser, se dette Værks første Del). Hegel gaar, ligesom Schelling, ud paa at ordne Begreberne om Naturkræfter og Naturformer saaledes, at Naturen kan ses Trin paa Trin at arbejde sig op af den blotte Udvorteshed til Aandens Inderlighed. De vigtigste Trin ere: Mekanik, Fysik, Organik. Men ligesaa lidt som hos Schelling betyde disse Trin en real Udvikling. Hegel erklærer udtrykkeligt (Encyclopädie § 249): »Naturen er at betragte som et System af Trin, af hvilke det ene nødvendigvis fremgaar af det andet . . . men ikke saaledes, at det ene *paa naturlig Vis* (natürlich) skulde frembringes af det andet, men i den indre Ide, der udgør Naturens Grund. *Metamorfosen* tilkommer kun Begrebet som saadant; kun dets Forandring er Udvikling . . . Saadanne taagede og i Grunden sanselige Forestillinger som Planternes og Dyrenes saakaldte *Opstaaen* af Vandet og derpaa de mere udviklede Dyreorganisationers *Opstaaen* af de lavere o. s. v., maa den tænkende Betragtning undslaa sig for.« Denne

Udtalelse er karakteristisk for den *idealistiske* Udviklingslære, for hvem den strenge mekaniske Udledning af en Naturform af andre er Udvorteshed og Sanselighed, en Forsyndelse mod »Ideens« rene Selvbevægelse. — Systemets tredie Del er *Aandsfilosofien*. Overgangen foregaar ved, at den Udvorteshedens Form, i hvilken Ideen fremtræder i Naturen, atter ophæves. Inderligheden, Uafhængigheden af Tid og Rum træder i Stedet for Naturens materielle Delthed og Udstrækning. Skønt det ogsaa her kniber med Paavisningen af den dialektiske Nødvendighed, rummer Sjælelivets Fremkomst dog ikke for Hegel nogen principiel Vanskelighed, da han jo opfatter Ideen, det aandelige Princip som det Inderste, det egentligt Bestaaende i Naturen. Hegels Filosofi er egentligt Aandsfilosofi fra først til sidst, er et Forsøg paa at gøre Aandsvidenskaben til den absolute Videnskab, ligesom Materialismen er et Forsøg paa at gøre Videnskaben om Materien til den absolute Videnskab. Naar en af Hegels Disciple (den ældre ERDMANN) har betegnet hans System som Panlogisme, paa Grund af den gennemgaaende Bestræbelse for at forme alt Tilværelsesindhold i abstrakte Kategorier og for at opfatte Tankens Bevægelse som en Verdenslov, saa er det at lægge for stor Vægt paa Formen for Hegels System. Rigtigere er det sikkert, naar en anden af hans Disciple (ROSENKRANZ) har betegnet Systemet som Aandsfilosofi. Den dialektiske Metode gaar egentligt ud paa at vise, at Alt hænger ligesaa inderligt sammen som Tankerne i Aanden, udgør en stor Totalitet, ligesom de, og at det rette Udtryk for Tilværelsens Væsen derfor er: Alt er Aand, og Aanden er Alt. Kants »Syntese« er her bleven til et Verdensprincip. — Aandsfilosofien falder naturligvis, ligesom Naturfilosofien, i tre Dele. Først omhandles *den subjektive Aand* (i Trinrækken: Sjæl, Bevidsthed, Fornuft), det aandelige Liv hos de individuelle Subjekter, — altsaa Indholdet af hvad man nu vilde kalde Psykologi. Derefter kommer *den objektive Aand*, det aandelige Liv som det ytrer sig i historisk fremtrædende Samfundsformer og Institutioner. Herhen høre Ret, Moral (Moralität) og det sædelige Liv i Familie, borgerligt Samfund og Stat (Sittlichkeit som forskellig fra Moralität). Den højere Enhed af den subjektive

og den objektive Aand er *den absolute Aand*, Totaliteten af det aandelige Liv i Tilværelsen, »Aanden i sin Menighed«, hvor enhver Forskel mellem Individet og det, der fylder og bærer Individet, er falden bort. Som Former for den absolute Aand nævnes: Kunst, Religion og (spekulativ) Filosofi.

Selve dette højeste Trin, den dialektiske Bevægelses Kulmination, maa nu dog være et Trin, som det *menneskelige* Aandsliv, det eneste, vi kende, staar paa. Men dette holder Hegel hen i en vis Tvetydighed. Uagtet Kunst, Religion og Filosofi ere menneskelige Bestræbelser, opfatter han dem dog væsentligt som *Verdensaandens* Livsformer. En naiv Indrømmelse af, at disse Livsformer dog realiseres, og, saavidt vi vide, kun realiseres, paa et bestemt Sted i Universet, gør Hegel dog i sin Naturfilosofi, naar han (Encyclopädie § 290 kfr. 280) søger at vise, at Planeterne ere fuldkomnere Kloder end Solene, og at Jorden igen er den fuldkomneste Planet! Fuldkomnest maa dog her betyde: bedst egnet til Aandslivets Udvikling. Men hvad er saa det øvrige Univers til? Den gamle Böhmes tunge Tvivl (se første Del) kunne da her rejse sig igen! Trods al sin Dialektik har Hegel ikke kunnet hæve sig over det geocentriske og antropocentriske (jordbundne og menneskebundne) Standpunkt, som vi nu én Gang ere nødte til at indtage. Ingen Dialektik kan lære os at springe over vor egen Skygge. —

Af særlig Interesse (baade kulturhistorisk og filosofisk) ere to Afsnit af Hegels Aandsfilosofi: hans Lære om Ret og Stat og hans Lære om Religion.

d. *Retsfilosofi.*

Hegels Ungdomsideal havde været den antike Stat, der stod som en guddommelig Magt, omsluttende og absorberende alle Individer, i Modsætning til den moderne individualistiske Opfattelse, for hvilken Staten bestod ved en Kontrakt mellem individuelle Egoismer. I sin *Philosophie des Rechts* (en nærmere Udvikling af, hvad der i Systemet kaldes den objektive Aand) stiller han da ogsaa senere den egentlige Sædelighed (Sittlich-

keit), som den fremtræder i Livet i Familie, borgerligt Samfund og Stat, i Modsætning dels til Retten (das abstrakte Recht) som Udtryk for den individuelle Villie, dels til »Moraliteten« som Udtryk for den subjektive Samvittighed, der i sin Isolation fra de objektive Samfundsmagter bliver til ren Vilkaarlighed, til det Onde! Kun indenfor Samfundet kunne Retten og Moralen trives; de ere Grene af et Hele, ikke Helheder for sig. I de sædelige Samfund har det Gode sin Bestaaen som i en af det besjælet Verden. Det Afgørende er her ikke den individuelle Bevidsthed og Vilkaarlighed. Der er i den sædelige Verden Noget, som gaar udover den Enkeltes Bevidsthed. I denne Betydning forkynder Antigone hos Sofokles, at Ingen véd, hvorfra Lovene komme, at de ere evige. De enkelte Individers Liv reguleres af sædelige Magter, som vel finde deres Tilknytningspunkter hos dem, men ikke ere afhængige af dem. Ja, Hegel erklærer endog (§ 145): »Om Individet er, er ligegyldigt for den objektive Sædelighed, der ene er det Blivende, Magten, ved hvilken Individernes Liv regeres«. Dog finder Individet først i den sin rette Sfære, er kun frit ved at leve i den, og Forholdet mellem den Enkelte og Samfundet er da saa inderligt, at Tro og Tillid ikke ere de rette Ord, da de endnu forudsætte et vist Forskelsforhold. Det er en ny og højere Natur, der i »Sitte« er traadt i Stedet for den naturlige Villie. Hvor den sædelige Substans (Familiens, Samfundets, Statens Aand) saaledes raader, der udspringe Individets enkelte Pligter med Nødvendighed af den og ere ikke vanskelige at finde.

Af de sædelige Samfund er igen Staten det vigtigste. Den forener Familiens og det borgerlige Samfunds Væsen i sig som begges højere Enhed. Den er den sædelige Ides fulde Virkelighed. Her har Aanden realiséret sig paa en langt fuldkomnere Maade end i Naturen, hvor den endnu er sovende. Det er »Guds Gang i Verden«, at Staten er til; den skal æres som en jordisk Guddom. — Ligesom det enkelte Individs Pligter umiddelbart følge af hans Stilling i Samfundet, uden at han behøver at udspekulere dem, saaledes fremgaar ogsaa Statens Forfatning af dens Væsen. Vel udvikler Forfatningen sig i Tiden, historisk, men den kan ikke laves, den er ikke »ein Gemachtes«. Som

Erfaringsbevis for, at Forfatninger ikke kunne laves, henviser Hegel til den Forfatning, man havde udspekuleret og forgæves vilde indføre nnder den franske Revolution, og til den i og for sig fornuftige Forfatning, Napoleon vilde paatvinge Spanien. Det er den store Fortjeneste ved Hegels Retsfilosofi, at den saa afgjort betoner Forfatningslivets Sammenhæng med hele Statens historiske, udover hvert enkelt Individs Ønsker og Tanker pegende Karakter. Han staar derved den historiske Skole og Positivismen nær. AUGUSTE COMTES første selvstændige Arbejde (Système de la politique positive. 1822) fik da ogsaa (som det ses af et Brev fra Comte til en Ven i Berlin, 10. Decbr. 1824) en meget god Modtagelse hos Hegel, ligesom Comte følte Interesse for, hvad han hørte om Hegels Forelæsninger over Historiens Filosofi, uagtet Hegel forekom ham »encore trop métaphysique« og syntes ham at lade »Aanden« figurere vel meget: Je n'aime point du tout son *esprit*, auquel il fait jouer un rôle si singulier. (Se *Littré:* Auguste Comte et la philosophie positive. 2. éd. p. 157).

Hegel vilde dog ikke absolut fornye den antike Statslære. hvis Ensidighed han indrømmede. Den moderne Stat skal være Frihedens Organisation. Det borgerlige Samfund, Familien og de enkelte Individer, skulle have deres Ejendommeligheder og Interesser fyldestgjorte i Staten. Hvad Staten fordrer som Pligt. skal være Individets egentlige Ret. Statens store Maal skal og kan ikke naas uden Tilslutning fra de snevrere Samfund og fra Individerne (*nicht ohne* das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss. § 260). Men i sin nærmere Udførelse gør Hegel dog det objektive Element aldeles herskende. Selv hint beskedne »nicht ohne« respekteres ikke — som vi da allerede have hørt, at Sædeligheden som objektiv Substans er ligegyldig overfor de enkelte Individers Væren eller Ikke-Væren! For en Tænker, der i Staten, vel at mærke ikke Statens Ide eller Ideal, men den historisk givne Stat, ser den jordiske Guddom, den substantielle Fornuft, maa de enkelte Individers Idealer, Kritiker og Raisonnementer staa som subjektive Meninger og Ønsker, et Vigtigmageri, en »Besserwissen«, der miskender den dybe Sandhed i det historisk Bestaaende.

I Følge det Princip: »Es sollen die Wissenden regieren, *οἱ ἄριστοι*, nicht die Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens«, finder Hegel i Bureaukratiet Statens egentlige Repræsentation: »Die Regierung ruht in der Beamtenwelt«. I Tyskland, særligt i Preussen, saa han dette Princip virkeliggjort. Det var det mest tilfredsstillende Syn, der mødte ham, da han paa sine Forelæsninger over Historiens Filosofi (i Tyverne) sluttede med et Overblik over Europas Tilstand. Saa langt var »Guds Gang i Verden« kommen. Den spekulative Reaktionær saa ikke, at Guddommens Fod allerede var løftet til nye, vældige Skridt, der foreløbigt sprængte ethvert *System* — uden dog at kunne hindre Udsigten til *Idealernes* Verden.

Et hadefuldt Udfald gør Hegel i Fortalen til sin Retsfilosofi mod Kantianeren FRIES i Jena, der 1817 havde deltaget i de tyske Studenters for de Reaktionære saa forargelige Fest paa Wartburg og dér havde udtalt, at »hos et Folk, hvor der hersker ægte Almenaand, vil ethvert offentligt Anliggendes Udførelse faa Liv nedefra, ud af Folkets Midte, idet levende Samfund, sammenholdte ved Broderskabets Baand, hellige sig til ethvert Værk, der gaar ud paa Folkets Dannelse og Velfærd«. Altsaa, udraaber Hegel, skal den sædelige Verden overgives til Meningers og Vilkaarligheders subjektive Tilfældighed, og Fornuftens mere end tusindaarige Arbejde skydes til Side for den personlige Følelse! I sin Iver for at »omsætte Idealet til System« bliver Hegel uretfærdig mod dem, der ikke kunde finde det bestaaende System idealt. Historien har givet Hegel Uret; den har vist, at kun gennem Folkets frie Tilslutning vinder Staten Styrke. For at befæste det ved Krig grundlagte tyske Rige indførte Bismarck strax almindelig Valgret.

e. *Religionsfilosofien.*

Ogsaa overfor Religionen er Hegels Fordring den: Fordybelse i det historisk Udviklede, ikke subjektivt Raisonnement eller individuel Følelse, — men saa ogsaa Forjættelse om, at Tanken vil genfinde sit eget Væsen i Historiens Værk, der jo er Verdensaandens eget Værk! Han gør Front baade mod Ra-

tionalismen og mod den ortodoxe Teologi. Ortodoxien klamrer sig til de bogstavelige Udtryk for Dogmerne og ser ikke, at med stigende Dannelse, Reflexion og Oplysning er den umiddelbare, uhildede Religions Tid forbi. Rationalismen derimod gør Gudsbegrebet tomt og endeligt, stiller Gud udenfor Verden, det Uendelige udenfor det Endelige, og mistvivler maaske idethele om en Erkendelse af Gud. Og naar man (som Schleiermacher) vil raade Bod herpaa ved en Appel til Følelsen, saa kommer man dog derved ikke udover sin egen Subjektivitet. Den blotte Følelse kan ikke godtgøre sin Berettigelse; dens Værdi beror paa dens Indhold og Genstand. Følelsen kan ikke være det Afgørende: den har Mennesket fælles med Dyret — og kom det kun an paa den, vilde Hunden være den bedste Kristen!

Religionsfilosofiens Opgave er det nu at føre ud over denne Modsætning mellem Bogstavtro paa den ene Side, Rationalisme og subjektiv Følelse paa den anden Side. Filosofien kan ganske vist ikke frembringe Religion. Men den kan erkende den Religion, som er, og undersøge Forholdet mellem Religionen og Menneskets øvrige Livsanskuelse. Og det viser sig ved nærmere Betragtning, at jo mere Filosofien naar sin fulde Udvikling, des mere har den Trang, Interesse og Indhold fælles med Religionen.

Den spekulative Filosofi vil jo erkende Tilværelsens Enhed gennem alle Modsætninger, forstaa den som en uendelig Aand, der indeholder og omfatter Alt. Men dette Samme er det, der udtales i de religiøse Dogmer: ogsaa de ville jo — i Religionens højeste Former — udtrykke, at Alt tilsidst udspringer af en uendelig Aand! Forskellen mellem Religion og Filosofi er kun, at i Religionen opfattes Indholdet i *Fantasiens* Form, saa at det, der for Filosofen er evige Grundforhold, Udtryk for en evig Sandhed, der gælder til alle Tider, anskues som historisk Begivenhed og i Billedets Form. Hvad der filosofisk er at opfatte som Momenter i et og samme Begreb, det fremtræder for den religiøse Fantasi som selvstændige Modsætninger, der stilles overfor hverandre paa udvortes Maade, saa at det kun er i den religiøse *Kultus*, at en konkret Enhed af det Guddommelige og det Menneskelige virkeliggøres, idet den Enkelte bliver Et med

det højeste Aandelige. (»Der Cultus ist, sich diesen hechsten, absoluten Genuss zu geben — da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besondern Persönlichkeit dabei«. *Philos. der Religion.* 2. Aufl. I. p. 215 f.). — Den ydre, billedlige, historiske Form falder bort, naar Filosofien omsætter Religionens Indhold i Tankens Form. Kun i denne Formforskel bestaar Forskellen mellem Religion og Filosofi.

Hegel søger at vise, hvorledes de forskellige Religioner kunne ordnes i en Trinrække, der dialektisk fører fra de mest elementære Former til den højeste Religion, den, i hvilken Religionens Begreb er kommet til sin fulde Udvikling, idet der gøres Alvor af at opfatte Guddommen som Aand. Denne Religion er Kristendommen. Menneskeheden har, siger Hegel, ikke behøvet at vente paa Filosofien for at modtage Bevidstheden om Sandheden. I Religionen er Sandheden — i Fantasiens Form. Filosofien vil ikke omstøde Religionen, kun omsætte den Sandhed, den indeholder, i Tankens Form. Hvad Religionen sammenfatter i et konkret Billede, udvikler Filosofien analytisk i abstrakte Tanker; Forholdet er som mellem den knyttede og den udstrakte Haand. — Hvorledes Hegel tænker sig dette, ses af nogle Exempler. — I Forestillingen om Skabelsen stilles Gud og Verden i Modsætning til hinanden; denne ses som Produkt af hin. For Tænkningen kan denne Modsætning ikke gælde: ti dersom det Uendelige havde det Endelige udenfor sig, vilde det jo være begrænset ved det — og altsaa ikke være uendeligt. Det Sande i Skabelsesdogmet er, at det Endelige ikke existerer isoleret, selvstændigt, men stedse viser ud over sig selv; det Endeliges Væsen er at have Grænse, men netop ved Begrænsningen, Negationen, hænger det sammen med Tilværelsens hele Indhold, er optaget i og bestemt ved det Uendelige. — I Forsoningsdogmet udtrykkes dette Forhold mellem det Uendelige og det Endelige paa endnu mere slaaende Maade. Gud selv er død, som det hedder i en gammel Kirkesang: altsaa sin Uendelighed ubeskaaren gaar Gud ind i den endelige Verden, negerer sig selv (i Menneskeblivelsen) og ophæver atter denne Negation (gennem Lidelsen, Døden og Opstandelsen). I det dogmatiske Sprogs store Billeder er det da slaaet fast, at selve

Endeligheden og Lidelsen er et guddommeligt Moment, langtfra at den skulde udelukke Forbindelsen med det Højeste. Derved har Tilværelsen faaet sin Forklaring for os. Det, der udgør Smerten og Angsten i den endelige Existens, er netop det, der viser den som Led i en uendelig Sammenhæng.

I sin spekulative Iver oversaa Hegel, at for den Aabenbaringstroende er det netop det Afgørende, at Dogmet er Mere end Billede. Enhver positiv Religion maa antage, at paa visse Punkter falder Forskellen mellem Symbol og Virkelighed bort — det er Betingelsen for, at selve Begrebet Aabenbaring skal have Gyldighed. I Slutningsordene af sine *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* udtaler han da ogsaa, at vel falder Disharmonien mellem Troen og Reflexionen bort for Filosofen, naar han fordyber sig i Religionernes Væsen og deri genfinder Tænkningens højeste Ideer; men Filosoferne ere jo kun en lille Del af Menneskeheden — og han ser sig da nødt til at slutte med de Ord: »Hvorledes Tiden skal finde ud af sin Disharmoni, det maa man overlade til den selv, og det er ikke umiddelbart Filosofiens Sag«. — Desuden overser Hegel, at en Formforandring meget godt kan betyde en principiel Modsætning. Hegel tyder Skabelsesdogmet og Forsoningsdogmet som symbolske Udtryk for Sammenhængen mellem Tilværelsens Elementer, for den uendelige Livsproces, der gennemtrænger Alt, og fra hvilken vi end ikke ere løsnede, naar vi bitrest føle Endelighedens Begrænsning og Smerte. Hans egen kraftige og mandige Maade at tage Livet paa, lægger sig her for Dagen. Men selv om denne Tydning var den rette, — selv om det virkeligt var en saadan Livserfaring, der havde vundet symbolsk Udtryk i hine Dogmer, saa er det dog en hel anden Livsanskuelse end Hegels, der fremkommer, naar Skabelsen betyder en overnaturlig Akt, og naar Forsoningen betyder en historisk Begivenhed, ved hvilken den overnaturlige Gud led og døde som Menneske. Med Formforandringen, som Hegel fremstiller som aldeles uskyldig, følger i Virkeligheden en Overgang fra en dualistisk Verdensanskuelse til en naturalistisk eller monistisk. Dette kom snart for Dagen under den religionsfilosofiske Debat indenfor Hegels Skole. Selv fremtræder han her som Romantikeren, der søger

tilbage til Aandslivets gamle Former og dog omdanner dem efter sit Behov. Og det er nu netop den blivende Sandhed i Hegels Religionsfilosofi, at Fortidens religiøse Forestillinger kun kunne have fortsat Værdi for os, naar vi paa én eller anden Maade i dem kunne finde Udtryk for vore egne Erfaringer og vore egne Tanker. Det fører naturligvis ikke til nogen historisk Tydning; ti Forestillingernes Næringsværdi kan bero paa mange Forskydninger; men er en saadan Genfinden aldeles ikke mulig, saa ere Fortidens Forestillinger kun lærde Kuriositeter. — Det var et stort Ideal, der stod for Hegel: at vise, at der i Historien ingen Værdi var gaaet tabt, — selv om det var et Ideal, som hans eget System ikke formaaede at udføre. Og særligt egnede hans Psykologi, der gjorde Tanken til det eneste Bevidsthedselement, sig ikke til at tjene som Grundlag ved denne Undersøgelse. I denne Henseende har hans Medbejler, som vi nu skulle skildre, afgjort Fortrinnet for ham.

4. FRIEDRICH ERNST DANIEL SCHLEIERMACHER.

a. Karakteristik og Biografi.

Den Fordring, Reinhold i sin Tid havde opstillet, at Filosofien skulde udledes af ét eneste Princip, fandt sin mest resolute Gennemførelse hos Hegel, og Jenaskolen — saaledes kunde man kalde hele Rækken Reinhold — Fichte — Schelling — Hegel, fordi det var ved Jenauniversitetet, deres Tanker først udvikledes — kunde synes at danne en dialektisk Proces, der fremskridende affødte det ene System efter det andet med indre (maaske endog »verdenshistorisk«) Nødvendighed. Atter og atter at paavise denne Udviklingsproces var Hegelianernes Yndlingsforetagende: derved blev jo deres Mesters Ideer historisk udledte — efter hans egen Metode. Som vi have set, spillede ogsaa helt andre bevægende Kræfter end den indre Dialektik en Rolle med. Og i hvert Tilfælde kom Hegelianerne i Forlegenhed med en Mand, der i deres Mesters Glansperiode stod ved hans Side med stor aandelig Myndighed, og som allerede

længe forud ved sin ejendommelige Personligheds Vægt havde paavirket de Tænkende og Stræbende i Tiden, uden at man kunde passe ham ind i hin Trinrække, overfor hvilken han netop stod i en oppositionel Stilling. Schleiermachers Stilling i Filosofiens Historie er karakteriseret ved, at han indenfor den romantiske Filosofis Sfære bevarer den kritiske Filosofis Aand levende, en Forbindelse, der blev mulig ved hans sokratiske Personlighed, som i sjelden Grad besad Evnen til at forbinde fuld og inderlig Hengivelse med klar Besindelse. Han havde i sin Personlighed, hvad Hegel mente at have i sit System, Modsætningernes Forening i levende Enhed.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER fødtes den 21. November 1768 af Præsteslægt. Hans Bedstefader havde været stærkt bevæget af den radikale Art Pietisme, hvor den subjektive Følelse førte til Opposition mod den herskende Kirke, og han havde sat sin og sin Families Existens ind derpaa. Faderen var en praktisk Natur; hans rationalistiske Tendenser trængtes tilbage ved Trangen til at virke praktisk paa Mennesker. Begejstret over Herrnhuternes religiøse Liv satte han Sønnen, da denne var 15 Aar gammel, i deres Opdragelsesanstalt i Niesky, hvorfra han senere gik over til Seminariet i Barby. Schleiermacher har selv, hele sit Liv igennem, tillagt sit Ungdomsliv mellem Herrnhuterne en afgørende Betydning for sit aandelige Liv. Vel havde hans Natur allerede ytret sig forinden; i en Forsvarsskrivelse for sine Anskuelser (1801) siger han: »Min Tænkemaade har ikke anden Grund end min ejendommelige Karakter, min medfødte Mystik, min indenfra udgaaede Dannelse.« Det var et Hovedtræk hos ham, at han satte sit personlige Præg paa Alt, hvad han optog udefra. Men den herrnhutiske Religiøsitet med sit inderlige Følelsesliv, sin Tilbagetrukkenhed, sin Bestræbelse for, at det religiøse Indhold kunde blive gennemlevet i den enkelte Sjæls Inderste, paa samme Tid som Samlivet med ligestemte Sjæle plejedes med Iver, gav ham et Præg, han aldrig mistede. Han følte sig ogsaa senere som en »Herrnhuter af højere Orden«. Højere — ti Herrnhutismen blev ham snart for snever. Han trængte til fyldigere Leven med Mennesker, end den klosterlige Afsluttethed tilstedte, og fremfor Alt rørte der

sig en intellektuel Trang og en Tvivl hos ham, der førte ham udover den ængstelige Teologi, der doceredes af hans herrnhutiske Lærere. Efter et haardt Sammenstød med Faderen fik han sit Ønske opfyldt om at komme til at studere i Halle. Her lærte han Oplysningstidens Teologi og Filosofi at kende, og snart ogsaa Kants Skrifter. Det er af stor Betydning for Forstaaelsen af Schleiermachers Udvikling at fastholde (hvad DILTHEY i sit udmærkede, desværre ufuldendte *Leben Schleiermachers* (1870) har paavist paa Grundlag af Schleiermachers Ungdomsoptegnelser), at han har fundet sit afgørende Standpunkt, før han kom under Indflydelse af Romantikerne, og før han kom til at gøre et Studium af Spinoza. Ved Universitetet i Halle og senere under sit Ophold hos en adelig Familie paa Landet og som Præst i en Provinsby er han gennem ensomt Studium og Eftertanke bleven ført til sit ejendommelige religiøse Standpunkt, der for ham tilvejebragte en Harmoni mellem hans kritiske Intelligens og hans levende Følelse. Dette Standpunkt var Resultatet af Brydningen mellem herrnhutisk Religiøsitet og kritisk Filosofi. Han opgav aldrig den Overbevisning, at i Følelsen leves Menneskets inderste Liv, og at den — og kun den — bringer det i umiddelbart Forhold til det Højeste. Men han lærte af den kritiske Filosofi de bestemte Betingelser og Grænser, den menneskelige Erkendelse er underlagt. Endnu skarpere end Kant selv hævder han, at alle Forestillinger, der gaa ud over Erfaringen, kun have symbolsk Værdi. Det var ikke blot den kristelige Teologis Forestillinger, men ogsaa Oplysningsteologiens Yndlingsdogmer om personlig Gud og personlig Udødelighed, som saaledes nu for ham fik en anden Betydning. Det Ejendommelige for Schleiermacher — og det, der gør ham til en af de betydningsfuldeste Skikkelser i Religionsfilosofiens Historie — var nu, at hvad Kritiken opløste og frakendte Gyldighed som objektiv Sandhed, det behøvede for ham ikke at miste sin religiøse Værdi, naar det kunde staa som symbolsk Udtryk for en Erfaring, Mennesket gør i sit inderste Følelsesliv. Og disse Følelseserfaringer, de indre Stemninger, der aldrig fuldt kunne udtrykkes i Ord, de vare for ham det egentligt Religiøse. I den kritiske Filosofis Skærsild har han ladet det Endelige og

Udvortes i sin Tro fortæres og har bevaret en Kærne, der nu blev saa meget mere værdifuld, som den havde staaet sin Prøve. Men han optog ikke Kants Filosofi, som den forelaa. Tvertimod stillede han sig meget kritisk overfor den, saa kritisk, at man endog har beskyldt ham for Uretfærdighed overfor den store Mester, hvis Discipel han egentligt vedblev at være. Hans Kritik angik særligt den udvortes Maade, paa hvilken Kant forbandt Moral og Religion. Schleiermacher paaviste (som det ses af de af Dilthey for første Gang, i Tillæget til Biografien, udgivne *Denkmale der inneren Entwickelung Schleiermachers*, at der af rent etiske Motiver ikke kan sluttes til Noget, der ligger udover Erkendelsen. Han fuldender altsaa Kants Bestræbelse for at frigøre Etiken fra dogmatiske Antagelser ved at omstyrte Kants egen Moralteologi. Først efterat hans Anskuelser saaledes ved egen Kritik havde formet sig, kom Studiet af Jacobi og Spinoza og Forbindelsen med den romantiske Skole. Her saa han nu en udformet Verdensanskuelse og en Bestræbelse for at samle Livets hele Fylde i en Enhedsform, der hævede over enhver udvortes Skranke. Men han bevarede overfor disse nye Bevægelser sin vidunderlige Evne til at forbinde Hengivelse med Kritik, en Evne, som ganske naturligt hænger sammen med den aandelige Selvopholdelsestrang, hvis Tilfredsstillelse kræver begge Dele, baade Optagelse af, hvad der har Næringsværdi, og Afvisen af det Modsatte. For denne Trang havde Schleiermacher et aabent Øje. Hævdelsen af den enkelte Individualitets Betydning træder allerede frem i hans Ungdomsoptegnelser og bliver en Hovedtanke hos ham hele hans Liv igennem. Denne Betoning af Individualiteten gjorde ham kritisk overfor Spinozas og Schellings Systemer, saa dybt han end sympatiserede med deres Stræben efter Enhedsopfattelse. Desuden fandt han i disse Systemer Erkendelsens Grænser overskredne, og han fandt ikke den umiddelbare Følelses Betydning anerkendt. Men Romantikens store Tanke- og Fantasibevægelse skaffede ham Fylde og Vidde i Anskuelsen og aabnede ham Sfærer, for hvilke han hidtil ikke havde havt Øje. Venskabet med FRIEDRICH SCHLEGEL blev her et Vendepunkt for ham. Romantikens mærkelige Blanding af Individualisme og Mysti-

cisme traadte ham her i Møde i en udpræget Form[42]). Saa forskellige de to Venner end vare, saa var Samlivet dog frugtbart formedelst Schleiermachers store Evne til at forstaa en anden Individualitet og omsætte, hvad der kunde læres af den, i sit eget Livs Former. Ogsaa Schlegel følte sig, uroligt svingende som han var, polemisk stemt mod Forsøgene paa at afslutte Filosofien i et System; kun var det hos ham mere hans Vilkaarlighed, hos Schleiermacher foruden Individualismen især den kritiske Sans, der her var bestemmende. Schleiermacher fandt hos Schlegel sine egne Tendenser i kaotisk og urolig Form. Og gennem Schlegel kom han i Berøring med Romantikernes øvrige Kreds, der gav ham rig Lejlighed til at anvende sit Talent til at skille Kærne fra Skal saaledes, at dog det, der forbinder Kærne og Skal, ikke overses. — En Frugt af de to Venners Samarbejde var »Fragmenterne« i Brødrene Schlegels »Athenäum«. —

Det første Værk, i hvilket Schleiermacher udtalte sig udforligt, var *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Han skiller her — paa en Maade, der senere nærmere skal betragtes — Religionen skarpt fra Erkendelse og Moral og bestemmer den umiddelbare Anskuelse og Følelse som dens Organ, men søger paa den anden Side at godtgøre, at den intellektuelle, moralske og æstetiske Dannelse kun bliver fuldendt ved at føre tilbage til den umiddelbare Leven i Følelsen af det Uendelige (Verdensaltet eller Verdensaanden) som det, der omslutter og bærer alle Individualiteter og al endelig Existens. Spinoza prises som den, der var gennemtrængt af den høje Verdensaand, saa at det Uendelige var ham Begyndelse og Ende og Universet hans eneste og evige Kærlighed. I en senere Udgave føjes hertil en begejstret Lovprisning af Novalis som den, der paa Kunstens Omraade stræbte i en lignende Retning som Spinoza paa Tænkningens. Medens disse Taler beskrive den religiøse Følelse som den, der lader Mennesket med hele sin Individualitet føle sig Et med det Evige og Uendelige, tager det næste Skrift: *Monologen* (1800) Sagen op fra selve Individualitetens Synspunkt, idet det hævder den personlige Selvstændigheds og Ejendommeligheds Be-

tydning. Som vi have set, var Overbevisningen om Individualitetens positive Betydning tidligt opstaaet hos Schleiermacher. Den betegner hans Modsætning ikke blot til Spinoza og Schelling, men ogsaa til Kant og Fichte, der antog en almindelig for Alle gældende Morallov. Det stod fast for ham, at »ethvert Menneske skal udtrykke Menneskeheden paa *sin* Maade, med ejendommelig Blanding af dens Elementer, forat den kan aabenbare sig under alle mulige Former, og forat i Rummets og Tidens Fylde alle Forskelligheder, den rummer i sit Skød, kunne udvikles«. Menneskeheden skal ikke være en ensartet Masse. (Se især 2. Monolog). — I disse to Skrifter har Schleiermacher i mere ubestemt og retorisk Form udtalt de Grundtanker, det blev hans Livs Opgave at udføre og hævde i Teori og Praxis. Han var en afgjort praktisk Natur. Naar han lagde Vægt paa den individuelle Udvikling, var det ikke for at begunstige Isolation og tilbagetrukken Pleje af det egne Selv. Efter hans Opfattelse var energisk Hævdelse af sin egen Personlighed, »Selvfremstilling« den eneste Maade, paa hvilken man kan paavirke Andre. Ti aldeles direkte kan man ikke gribe ind i Andres personlige Liv. Fra denne Side blev altsaa Individualismen for ham et Middel. Ligesaa lidt som Sokrates blev han ved Trangen til Selverkendelse hindret i at paavirke Andre. Hans Præstevirksomhed var udsprungen af Trangen til at forene begge Dele. Den bestod for ham i en Bestræbelse for at føre de Enkelte til Besindelse over sig selv og deres Livs dybeste Grundlag, til umiddelbar Leven i det Evige og Uendelige, til Frigørelse fra alt Endeligt og Sanseligt. Dogmerne vare for ham kun Symboler, der ved denne Inderliggørelses- og Frigørelsesproces kunde bruges som Hjælpeforestillinger. En saadan Opfattelse af Præstevirksomheden var kun mulig i en Tid, der dels i Rationalismens, dels i Romantikens Form stillede sig frit til de kirkelige Dogmer, og selv da vakte den stærkt Anstød, ligesom det ogsaa vakte Forargelse, at Schleiermacher bevægede sig i Kredse, der vare alt Andet end kirkelige. I Præstekredse synes han ikke at have befundet sig vel, og han havde i en anden Tid maaske neppe grebet den præstelige Virksomhed. I et Brev fra Aaret 1802 hedder det: »Prædiken er nu det eneste Middel til at

ove personlig Indflydelse paa den fælles Tankegang hos Menneskenes Masse«. Senere, under Preussens ulykkelige Periode og under Reaktionen efter Frihedskrigen, viste han sin Kraft og sit Mod ved gennem Prædikener og Redaktørvirksomhed og i de kirkelige Kampe at tale den nationale Selvstændigheds og den personlige Friheds Sag.

Det var under sit Ophold i Berlin som Præst ved Charité-Hospitalet (1796—1802), at Schleiermacher lærte Livet i større og mangfoldigt udprægede Kredse at kende, kom ind i den romantiske Skoles Atmosfære og udgav sine første Skrifter. Efterat han derpaa i nogle Aar havde været Præst i en Provinsby, kom han som teologisk Professor til Halle (1804), hvor han virkede ikke blot ved teologiske, men ogsaa ved filosofiske Forelæsninger. Studier over den græske Filosofi, især Platon (hvis Dialoger han oversatte), havde udvidet hans Horisont og bestyrket ham i hans Standpunkt. Schellings Filosofi havde han hilst med Glæde. Han mente, at naar Idealismen anerkendte Naturlivets Ejendommelighed, vilde den ogsaa komme til at anerkende det religiøse Liv som noget fra det blotte Tanke- og Villiesliv Forskelligt, saa at en »højere Realisme« kunde komme frem. I Schellings System saa han kun Formalisme, idet Enheden af Subjekt og Objekt, Tænken og Væren for ham kun var en Abstraktion; kun den levende Følelse kunde naa udover disse Modsætninger. Desuden fandt han ikke den individuelle Tilværelse tilstrækkeligt fremhævet. I Halle virkede han nu sammen med HENRIK STEFFENS, og i den Ændring, denne gav den Schellingske Lære, fandt han sine egne Anskuelser udtrykte. I Steffens' naturfilosofiske Skrifter, der langt mere end Schellings hvilede paa selvstændige naturvidenskabelige Studier, fremtræder det som en Grundtanke, at der i Naturen, fra de laveste Trin til de højeste og gennem Jordklodens og det organiske Livs fremskridende Udvikling, viser sig en gennemgaaende *individualiserende Tendens*, og det saaledes, at jo mere individualiseret en Naturform er, desmere har den Uendelighedens Præg, d. v. s. des fyldigere Indhold og des større Modsætninger rummer den. En Sætning som den: »Det Trin, der mest indeslutter Naturens Uendelighed i sig, er det mest individuelle«

(Steffens: *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde.* Freiberg 1801, p. 273), maatte tiltale Forfatteren af »Monologerne« og af »Taler om Religionen«[43]). Et senere Skrift, i hvilket Steffens udviklede denne Tanke i Sammenhæng med sine almindelige Ideer om Erkendelsen (*Grundzüge der philosophischen Naturvissenschaft.* Berlin 1806), var den filosofiske Fremstilling, som Schleiermacher skal have samstemmet mest med, og som han maaske selv (efter en Ytring af Steffens p. XXII) har havt nogen Indflydelse paa[44]). — Jenaslaget gjorde Ende paa Schleiermachers Virksomhed i Halle. Han gik nu til Berlin, hvor han ved Prædikener og paa anden Maade søgte at styrke Modet og Nationalfølelsen. Han indtager en fremragende Plads i Rækken af de Mænd, hvem Tyskland skylder sin nationale Genfødelse. Da Berlineruniversitetet oprettedes, blev han teologisk Professor dér, men læste ogsaa over Filosofien og dens Historie. Samtidigt virkede han som Prædikant paa store Kredse. Som politisk frisindet var han ilde set i Reaktionsperioden. Det kom saa vidt, at han en Tid slet ikke kunde skrive med Posten, da hans Breve aabnedes. Ogsaa hans Optræden i kirkelige Sager var Regeringen imod. Schleiermacher, der selv tilhørte den reformerte Kirke, men efter sit hele Standpunkt ikke kunde tillægge konfessionelle Forskelle stor Vægt, var stemt for Kongens Plan om en Union af de to protestantiske Konfessioner; men han misbilligede i høj Grad, at man vilde indføre Unionen ved Tvang.

Det kunde ikke være Andet, end at Religionens positive Indhold, jo mere Schleiermacher kom ind i teologisk og kirkelig Virksomhed, maatte komme til at spille en større Rolle i hans Fremstillinger. I de senere Udgaver af »Talerne« og i hans Hovedværk *Der christliche Glaube* (1821—22) træder dette tydeligt frem. Men en principiel Forskel vil man ikke kunne paavise mellem Standpunktet i første Udgave af »Talerne« og i det Værk, som vel er det største, den protestantiske Teologi har frembragt siden Reformationens Tid. Selv havde han Følelsen af at være den Samme. Da han havde fattet Planen til sin Troslære, skrev han til en Ungdomsven (1818): »En

Dogmatik, som jeg endeligt har overvundet mig selv til at skrive, vil vise dig, at jeg endnu er ganske den Samme, som i »Talerne om Religionen«.« Og faa Aar efter (1822) gentager han, i Anledning af tredie Udgave af »Talerne«, denne Ytring. Han følte sig i en meget skarp Modsætning til den Pietisme og Bogstavtro, der var voxet op omkring ham. Det var ikke paa en saadan Maade, han havde tænkt sig, at hans Ungdomstanke om en Fornyelse af det religiøse Liv skulde gaa i Opfyldelse. Først havde han villet skaffe Religionen Anerkendelse som en væsentlig og bærende Side af Aandslivet. Senere havde hans Tanke været en Fornyelse af Protestantismen. Han glædede sig til Berlineruniversitetets Grundlæggelse, fordi han haabede dér at kunne grundlægge »en teologisk Skole, der kunde udvikle Protestantismen, som den nu er, videre og bringe den nyt Liv« (Brev til Brinckmann, 17. Dec. 1809). Men de Grundtanker, hvorpaa denne Skole skulde bygges, vare i Virkeligheden de, han havde udtalt i »Reden über die Religion«. Det, at han selv ikke mente at have forandret sine Anskuelser, er ganske vist ikke noget Bevis; men en nøjere Undersøgelse vil vise, at Forholdet mellem Ungdomsskrifterne og det afsluttende teologiske Værk er det, at hvad der først antydedes i store Træk og i retorisk Form, senere fik sin bestemtere Udvikling, efterat Schleiermachers Erkendelseslære og Etik havde udviklet sig (paa den Maade, som det ses i de efter hans Død udkomne Værker *Dialektik* og *Philosophische Sittenlehre*), og efterat han ved videregaaende teologiske Studier havde vundet et grundigere Kendskab til de historiske Former, i hvilke den religiøse Følelse havde skaffet sig Udtryk indenfor Kristendommen. Den Opfattelse, at alle Dogmer vare opstaaede ved Reflexion over umiddelbare Følelseserfaringer, opgav han aldrig. Derimod var han endnu, da han skred til Udarbejdelsen af sin Troslære, ikke ganske sikker paa, hvor Grænsen laa mellem det egentligt Religiøse (hvad han i et Brev kalder det immanente Dogma, hvorved sandsynligvis menes de fra den religiøse Følelse paa dens Højdepunkt uadskillelige Forestillinger) og det Mytologiske (hvad han kalder det transscendente eller mytiske Dogma). (Brev til Blanc, 23. Marts 1818).

Hvad der giver Schleiermachers Religionsfilosofi dens store og blivende Interesse, er den klare Maade, paa hvilken han opfatter Forholdet mellem Følelse og Forestilling paa det religiøse Omraade. Konsekvensen af hans Opfattelse vilde ganske vist have ført ham langt længere bort fra den kirkelige Opfattelse, end han selv mente at være kommen. Han saa vel klart, at han følte sig mere Et med Andre end de med ham; i et Brev fra et af sine sidste Aar (til Reichel, 3. April 1832) udtaler han, efterat have berørt den Modstand og Misforstaaelse, han er Genstand for »fra de Exalterede paa begge Sider«, de smukke Ord: »Jeg lærer idetmindste for mig selv, i Stilhed, at være Et med Mange, der mene sig at være meget langt fjernede fra mig, og deri ligger en egen, Livet forfriskende Kraft«. Det Romantiske hos Schleiermacher ligger netop i, at han oversaa den store Forskel, det gør, om man betrâgter Dogmerne som Symboler for menneskelige Følelser eller som autentiske Forkyndelser af den evige Sandhed. Han har gjort et stort Skridt til dybere Forstaaelse af de religiøse Fænomener; men han har samtidigt givet det Religiøse en helt anden Plads og Betydning end den kirkelige Tradition tillægger det. Der hørte hele hans sokratiske Personlighed til for med den Opfattelse, han havde, at kunne arbejde i Kirkens Tjeneste. Tidligt maatte han forsvare sig mod Beskyldningen for Uærlighed og utilbørlig Akkomodation. Med Stolthed henviste han da til, at hans Evner vel nok kunde muliggøre ham en anden Virksomhed, hvis det ikke netop var hans Lyst og hans Kald at anvende dem i præstelig Virksomhed, og med Hensyn til Forholdet mellem sin Religion og sin Filosofi udtalte han: »Jeg er overbevist om, virkeligt at have den Religion, jeg skal forkynde, selv om jeg skulde have en helt anden Filosofi end de Fleste af mine Tilhørere. Heller ikke er der i mig nogen uværdig Klogskab eller reservatio mentalis, men jeg tillægger Ordene netop den Betydning, som et Menneske tillægger dem, *medens han er optagen af religiøs Betragtning* (indem er in der religiösen Betrachtung begriffen ist), kun ikke desuden endnu en anden Betydning«. (Aus Schleiermachers Leben. III. p. 284). Denne

Udtalelse er karakteristisk, idet den henlægger Forskellen mellem religiøse Forestillinger til det filosofiske, d. v. s. det teoretiske Omraade, og idet han hævder, at de religiøse Forestillinger, naar Følelsen er paa sit Højdepunkt, faktisk faa en anden Betydning end i roligere Øjeblikke[45]. Paa Følelsens Højdepunkt er det, at den skaber sig sine Former eller griber dem, der ere overleverede; da viser den sig som den dogmeskabende Kraft, og det er i denne Religionens egentlige Fødselsstund, Schleiermacher har villet betragte den; dér løbe Linierne sammen, og dér fandt han ogsaa Berøringspunktet mellem sin Linie og mange andre, der i deres videre Forløb endog gik i modsat Retning. —

Schleiermachers Liv i Berlin, der fortrædigedes ved Modstand udefra og ovenfra, forskønnedes ved det lykkeligste Husliv. Efter et kort Sygeleje, paa hvilket han til det Sidste bevarede sin fulde Klarhed og aandelige Frihed, døde han den 12. Februar 1834.

b. Dialektik og Etik.

Den Harmoni, der for Schleiermacher var til Stede mellem religiøs Følelse og videnskabelig Tænken, ville vi kunne danne os en Forestilling om, naar vi først undersøge, hvorvidt han ad Tænkningens Vej kommer til Resultater, der tillade den religiøse Følelse at røre sig frit, og derefter, hvorvidt han ved at gaa ud fra den religiøse Følelse kommer til Resultater, der tillade Tænkningen at røre sig frit.

I sin Erkendelseslære søger han at mægle mellem Kant og Schelling. Det stod ham klart, at Schelling overskred Erkendelsens Grænser, og i sin *Dialektik* søgte han da at give en ny Grænsebestemmelse. Ved Dialektik forstod han Læren om Principerne for den Kunst at filosofere. Den danner Forberedelsen til Filosofien som systematisk Videnskab. Det er Filosofiens Opgave at finde al Videns indre Sammenhæng, og Dialektiken drøfter nu selve Betingelserne for en Viden. Disse falde i to Dele: ti til Viden hører, at hver enkelt Tanke hænger sammen med andre Tanker, og at der til den enkelte Tanke svarer en

virkelig Væren. Disse to Dele kunne ikke skilles. Skal Viden være gyldig, maa der til Forholdet mellem vore lavere og højere Begreber svare lavere og højere Arter af Tilværelse, saa at ligesom de højere Begreber indeholde Grunden til de lavere, indeholder den højere Tilværelse den Grund eller Kraft, der i den lavere Tilværelse aabenbarer sig i en Mangfoldighed af Fænomener. Og paa lignende Maade maa der til den Forbindelse mellem Begreberne, der udtales i Domme, svare en real Sammenhæng mellem de værende Ting, et Aarsagsforhold. Ved denne Hævdelse af en Overensstemmelse mellem Viden og Væren skiller Schleiermacher sig fra Kant, hvis kritiske Betænkeligheder han gaar let hen over, baaren af Romantikens Trang til Fordybelse i Tilværelsen. Derimod minder han om Kant ved sin Grænsebestemmelse. Ti ganske vist er for ham Identiteten af Tænken og Væren en Forudsætning for al Viden; men det er en Forudsætning, der ikke selv kan blive en Viden — skønt den for de andre Romantikere var selve den højeste Viden. Schellings Forsøg paa at opstille en Lære om den absolute Identitet førte for Schleiermacher blot til Opstilling af mere eller mindre heldige Skemaer. Han optager her Kants Lære om Ideerne, idet han definerer Ide som problematisk Begreb, et Begreb, der betegner en Grænse for Tanken, til hvilken den aldrig naar, endsige, at den skulde naa ud derover. I al vor Viden er der to Elementer, et, der skyldes den organiske Funktion, Sansning og Erfaring, et andet, der skyldes den intellektuelle Funktion, der fremtræder som Konstruktion og Spekulation. Intet af de to Elementer kan ganske mangle. Empirismen har Ret i, at de enkelte Tings Væren ikke gaar helt op i Begrebet; men den har ikke Ret, hvis den paastaar, at de enkelte Tings Væren er den hele Væren. Spekulationen har Ret i, at alle Enkeltheder maa have deres sidste Grund i Kilden til al Væren og Viden; men den svæver mellem Erkendelse og Digtning, naar den tror ad Konstruktionens Vej at kunne udlede Tingene af denne sidste Kilde. Ideen om Gud som Enhed af Tænken og Væren er den Forudsætning, der bevidst eller ubevidst ligger til Grund for al Viden; men den kan kun konstrueres som et formalt Skema. Med den forbinder sig Ideen om Verden som Totaliteten af alt det Værendes Mang-

foldighed. Som Ideen om Gud er det formale Udgangspunkt (terminus a qvo), saaledes er Ideen om Verden den reale Afslutning (terminus ad qvem), henimod hvilken vor Erkendelse bevæger sig, uden nogensinde at naa den. Ti ligesaa lidt som Udgangspunktet kan Slutningspunktet omsættes til virkelig Viden. Som enhver Viden, vi have, indeholder Konstruktion og Empiri, i forskelligt indbyrdes Forhold, saaledes ligger ogsaa enhver Viden, vi have, paa et vist Punkt mellem Udgangspunkt og Slutningspunkt. Al vor Viden er forsaavidt provisorisk. Det er den videnskabelige Kritiks Opgave at sammenligne vor faktiske Viden med Videns Ideal; den er paa det teoretiske Omraade, hvad Samvittigheden er paa det praktiske Omraade. En absolut systematisk Afslutning er umulig, og særligt ligger det i det angivne Forhold mellem Spekulation og Empiri, at det er en umulig Opgave, filosofiske Systemer stiller sig, naar de ville udlede det Endelige af det Uendelige og give det uendelige Væsens indre Fysik. Kun i den religiøse Følelse opleves Modsætningernes Enhed; Videnskaben formaar ikke at gribe denne, hverken i dens Betydning af Princip eller i dens Betydning af Totalitet. De Billeder, hin Følelse skaffer sig Udtryk i, falde dog ind under den videnskabelige Kritik. Kun saadanne Billeder ere tilstedelige, der baade udtrykke Forskellen mellem Gudsideen og Verdensideen og begge Ideers Uadskillelighed. De to Ideer ere Korrelata: ingen Gud uden Verden, og ingen Verden uden Gud. Alle Billeder, som ikke stride mod denne Regel, kan den filosofiske Kunst tilstede. Men ligesom den overfor den spekulative Filosofi fremhæver, at denne ikke naar til Andet end til at give Skemaer, saaledes hævder den overfor den religiøse Forestilling, at den ikke naar til Andet end til at give Billeder. Udtrykket Person f. Ex. kan, brugt om Gud, kun være et Billede; ligesaa Udtrykket Kraft, og hvilke andre man vilde bruge. Ateisme er for det Meste kun Forkastelse af Billeders og Antropomorfismers Gyldighed.

Ligesom Enheden af Tænken og Væren er Forudsætningen for al Viden, saaledes er Enheden af Villen og Væren Forudsætningen for al Handlen. Ti som Viden blev umulig, hvis der ikke var et Enhedspunkt for Tænken og Væren, saaledes vilde

Handlen blive umulig, naar Villien var absolut fremmed og isoleret i Verden. Den ydre Verden maa være modtagelig for vor Indgriben og kunne optage vor Villies ideale Præg i sig. Til Grund for al Samvittighed ligger Ideen om Enhed af Villen og Væren, en Ide, der ikke kan være forskellig fra Ideen om Enhed af Tænken og Væren, men ligesaa lidt som denne kan formes til videnskabeligt Begreb.

Ved denne Betragtning fører Dialektiken over i *Etiken*. Dennes Plads i Videnskabens hele System angiver Schleiermacher paa følgende Maade. Forudsætning og Endemaal for al Viden (eller Handlen) var jo Enheden af Tænken (eller Villen) og Væren. Paa ethvert Trin af Tilværelsen, vi kende, har et af disse to Elementer Overvægt. Videnskaben om den Del af Tilværelsen, hvor Væren har Overvægt over Tænken og Villen, Naturen over Fornuften, kaldes Fysik, der igen deles i Naturhistorie (empirisk Fysik) og Naturvidenskab (rationel Fysik). Videnskaben om den Del af Tilværelsen, hvor Tænken og Villen have eller arbejde hen til at faa Overvægt over Væren, Fornuften over Naturen, kaldes Etik, der igen deles i to Dele, Historie (empirisk Etik) og Sædelære (rationel Etik). Men alle disse Modsætninger ere relative. Ingen Natur uden Fornuft og Villen! Naturen er »en forminsket Etik«; den viser os Villien paa en Række af Trin — i uorganisk Form, i Planteliv og Dyreliv og — paa Højdepunktet — i Mennesket. Uden denne Enhed af Natur og Fornuft vilde den egentlige Etik ikke blive mulig. Den er en videre og højere Udvikling af Noget, som allerede kundgør sig i Naturen. (Smlgn. Dialektik § 213—214). — Paa dette Punkt har det været, at Schleiermacher i Steffens' Naturfilosofi fandt et nødvendigt Supplement til sin Lære. Han kunde ikke, som Kant og Fichte, sætte Etiken i skarp Modsætning til Naturen. Han fordrede (allerede i sin *Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803) Etiken bragt i Sammenhæng med Videnskaben idethele og opstillede i denne Henseende Spinoza og Platon som Forbilleder. Med stor Styrke fremhæver han derfor, at der ikke kan antages nogen absolut Begyndelse af den etiske Udvikling. (Philos. Sittenlehre § 103. 124. 325). Bestandigt er det et givet Grundlag, en relativ Harmoni, der kan

tjene som Udgangs- og Tilknytningspunkt. Og paa denne Maade træder Etiken ikke blot i Forhold til Naturen, men ogsaa til Historien, idet enhver etisk Udvikling begynder paa et vist Punkt af Slægtens Udvikling. Det enkelte Menneske har i sine medfødte Organer Resultater af de foregaaende Slægters Øvelse (Philos. Sittenlehre § 147—148). — Skønt Schleiermachers Udviklingslære overvejende er naat ad Konstruktionens Vej og har et idealistisk Præg, antyder han dog her et Synspunkt, som er bleven drøftet meget i den moderne Biologi. Kun mener han, at om saadan Organisation af Slægtsnaturen kan der først være Tale for Menneskets Vedkommende. Dyreslægterne vedblive at staa paa samme Punkt. Altsaa Udviklingen foregaar i Naturen, men ikke i Betydning af real Overgang fra Form til Form.

Det Forhold, hvori den etiske Udvikling staar til Naturen, er et Vexelvirkningsforhold. Den etiske Proces bestaar dels i en organiserende, dannende og formende Virksomhed, dels i en symboliserende, udtrykkende og betegnende Virksomhed. Til den første Art af Virksomhed hører Menneskets Stræben efter at gøre sig til Herre over Naturen. Det enkelte Individ bemægtiger sig og bearbejder en Del af Naturen og gør den derved til sin Ejendom, og Menneskene danne i Fællesskab et Retssamfund, der sikrer Samkvemmet. Til den symboliserende Virksomhed hører alle Maader, paa hvilke Mennesket vinder Udtryk og Form for sit aandelige Liv og altsaa sætter Noget ind i Verden, der kun har Værdi som Tegn paa indre Liv. I individuel Form ytrer en saadan Stræben sig i Religionens Trang til at skabe sig poetiske Former for Følelsen, da denne i sig selv er uoverførlig (unübertragbar). Kunsten betinger Muligheden af at bringe den individuelle Ejendommelighed til Anskuelse og derved bringe aandeligt Samkvem med Andre i Stand. Kunsten er for Religionen, hvad Sproget er for Videnskaben[46]). Derfor maa ethvert Individ i en vis Forstand være Kunstner. Den universelle Form for Symboliseren er Videnskaben, der udtrykker det Fælles, Identiske og derfor Overførlige i Bevidsthedslivet. — Saaledes falder hele Kulturudviklingen ind under den etiske Udvikling, og denne er paa radikal Maade frigjort fra den subjektive og formale Betragtningsmaade,

der i saa høj Grad herskede hos Kant og Fichte. I sine »Monologer« var Schleiermacher endnu utaalmodig over, at den materielle Kultur (hvad han senere kaldte den organiserende Virken) spillede saa stor en Rolle i Livet, og han var tilbøjelig til kun at se det Etiske i Bestræbelsen for at udtrykke sin ejendommelige Personlighed (i Symboliseringen). Men i sin modnere Opfattelse søger han at forene begge. En symboliserende Stræben, der ikke anerkender Betydningen af naturlige Udgangspunkter, kalder han nu (Philos. Sittenlehre § 209) den kyniske Ensidighed; en organiserende Virken uden Sans for Symboliseren kalder han den økonomiske Ensidighed.

Man savner i Schleiermachers Etik en dybere Indgaaen paa de subjektive Modsætninger og Konflikter. Han beskriver den etiske Proces uden at stanse ved Kriserne. Og dog er det en Hovedfortjeneste ved hans Etik, at den saa klart fremstiller Individualitetens Betydning. Vel indrømmer han Kant og Fichte, at Fornuften er en og den samme i Alle; — men han føjer til, at med dette Fælles er den Enkeltes Natur ikke udtømt. Naar Slægten faktisk spalter sig i en Mangfoldighed af Individer, saa kan hver Enkelt kun faa sædelig Værdi, naar han paa en aldeles bestemt og ejendommelig Maade udtrykker den fælles Menneskenatur. Der vil i etisk Henseende derfor være Noget i den Enkeltes Handlen, der ikke kan overføres paa eller gælde for Andres. Har han ikke været til Stede i sin Handlen med sin hele og fulde Ejendommelighed, saa er hans Handlen ufuldkommen, saa har han ikke været helt aktiv. Paa Grund af denne Individualiseren af Handlemaaden, er der Punkter, hvor hver Enkelt maa være sin egen Dommer. Men fordi han er sin egen Dommer, er han ikke sin egen Lærer[47]). I Begrebet Personlighed ligger der ikke blot, at den Enkelte skiller sig ud fra Andre, men tillige, at han har Andre ved Siden af sig. Allerede i »Monologerne« havde Schleiermacher opstillet den Sætning: »Keine Bildung ohne Liebe«. Jo klarere en Sans den Enkelte har for sin egen Ejendommelighed, des større Sans maa han ogsaa faa for Andres. Det er Fantasien, som her er Organet. Omvendt bliver man sig ogsaa kun sin egen Ejendommelighed bevidst indenfor Slægten. Senere fremhæver Schleier-

macher ogsaa Arbejdets Deling, der anviser den Enkelte et bestemt Kald efter hans Natur. Heri ligger en Advarsel mod at betragte sin Individualitet som fuldt færdig, saalænge den endnu kun har udviklet sig isoleret eller i snevre Kredse. — I sin personlige Erfaring havde Schleiermacher lært Individualitetens Værdi at kende. Han var en Virtuos i at opdage og omgaas forskellige Personligheder. Han fandt, som han siger i et Brev (til Henriette Herz, 17. Decbr. 1803), intet Menneske ubetydeligt, »som har noget Ejendommeligt, og som fremstiller den menneskelige Natur fra en eller anden Side«. Og det var et Pligtbud i hans Etik, at Enhver *skulde* være ejendommelig og handle paa sin ejendommelige Maade. Paa den Maade bliver jo ogsaa den individualiserende Tendens i Naturen ført videre. —

I en Række af akademiske Afhandlinger (som foruden »Kritik der bisherigen Sittenlehre« var »Alt, hvad Schleiermacher selv udgav om Etik) har han behandlet de etiske Grundbegreber om Pligten, Dyden og det Gode og vist, at de ikke betegne forskellige Dele af Etikens Indhold, men forskellige Sider, fra hvilke et og samme Indhold kan betragtes. Begrebet om det Gode, der for ham er Et med Begrebet om den fulde Virkeliggørelse af Aanden eller Fornuften i Naturen (gennem Organiseren og Symboliseren), bør lægges til Grund, da Pligten og Dyden kun ved det faa deres virkelige Begrundelse. —

c. Tro og Viden.

Dialektiken og Etiken skulle vise, hvor langt Tanken og Villien kunne naa, naar de udvikle sig efter deres egne Love. Som tredie Hovedform for menneskeligt Aandsliv stiller Schleiermacher Religionen, hvis Kilde og Sæde er i Følelsen, og hans Bestræbelse er nu at vise, at den kan udvikle sig efter sine egne Love, uafhængigt af de andre Former og uden at gribe ind i disses selvstændige Udvikling, — og dog saaledes, at først i den religiøse Følelse vindes den fulde Harmoni og Forsoning.

I sine »Taler om Religionen til de Dannede blandt dem,

der foragte den«, opponerer Schleiermacher navnligt mod to religiøse Standpunkter: mod det, fra hvilket Religionen opfattes som en Lære (aabenbaret eller grundet paa blot Fornuft), og mod det, fra hvilket Religionen opfattes som Middel for Moralen. Den bestaar, hævder han, i den *umiddelbare* Bevidsthed om, at alt Endeligt er i og ved det Uendelige, alt Timeligt i og ved det Evige. Medens Erkendelsen gaar fra Tanke til Tanke, fra Fænomen til Fænomen, og medens Villien er rettet mod bestemte Opgaver, hviler Følelsen umiddelbart i sig selv, hævet over al Modsætning. (Følelse er for Schleiermacher Et med »umiddelbar Selvbevidsthed«, fra hvilken han skelner den »objektive Selvbevidsthed«, der er en Art Selvgenkendelse. Der christliche Glaube § 3). Erkendelsen og Handlingen bero paa særegne Talenter; i dem virker Mennesket paa ensidig Vis og overfor Genstande, der ere forskellige fra ham selv. Men i Følelser er der den fine, uendelige Bevægelse, hvor den Enkeltes fulde Individualitet kan udfolde sig, og hvor Individualiteten dog netop gennemstraales af det Uendelige. Ved en Beskrivelse af den religiøse Følelse kommer det an paa at gribe det Moment, hvor det indre Liv rører sig helt og udelt, før det fremtræder i Tanke og Billede eller i Villie og Handling. Det er det Punkt, hvor det Universelle og det Individuelle mødes, uden at Forskellen mellem Subjekt og Objekt endnu er traadt i Kraft. I denne umiddelbare Følelse staar Individet som afhængigt, ikke afhængigt af noget som helst Endeligt, overfor hvilket en Reaktion kunde være mulig, men absolut afhængigt. Og denne absolute Afhængighedsfølelse bliver til en Gudsbevidsthed, saasnart Reflexionen vaagner og søger et Udtryk for det, hvoraf vi med hele vor passive og aktive Væren ere afhængige: ti »ved Udtrykket Gud skal netop Udspringet (*das Woher*) af vor modtagelige og selvvirksomme Tilværelse betegnes«. (Der christliche Glaube § $4_{,4}$).

Man har ment at finde en principiel Modsætning mellem »Talerne« og »Troslæren« deri, at i hine skildres Religionen mere som en umiddelbar Enhedsfølelse end som en Afhængighedsfølelse, hvilket sidste Udtryk først forekommer i »Troeslæren«, — og deri, at Religionen især i den første Udgave af »Talerne«

beskrives som betinget ved Anskuelse af Universet eller Verdensaltet, medens »Troslæren« gør en bestemt Forskel mellem Gud og Verden. Man har endog kaldt Standpunktet i det første Skrift monistisk, i det andet dualistisk[48]). Men allerede i »Talerne« beskrives det religiøse Forhold som et Afhængighedsforhold, forsaavidt der gaas tilbage til det Punkt, hvor Bevidstheden i de enkelte Øjeblikke først bliver til, det, hvor endnu ingen Forskel gør sig gældende. Her, ved Bevidsthedens Rod, mødes det Universelle og det Individuelle: men det Individuelle, som først er ved at blive til, maa aabenbart være afhængigt. Og naar der i »Talerne« (især 1. Udgave) mest bruges Udtryk som Universum eller Verdensalt, saa har Schleiermacher selv gentagne Gange fremhævet, at det, der gør Verden til et Hele, netop er Gud (Philos. Sittenlehre § 287 og Note 2 til den anden Tale i 3. Udgave). Naar han i »Dialektiken« og »Troslæren« skelner mellem Gud og Verden, mener han med Verden Totaliteten, med Gud Enheden, og han statuerer, som vi have set, en nøje Sammenhæng mellem disse to Begreber. — Hans Ideer ere undergaaede en Udfoldelse, men hans Følelse af at være forbleven den Samme har ikke bedraget ham.

Baade i »Talerne« og i »Troslæren« hævdes bestemt, at ingen Begreber og Sætninger høre til Religionens egentlige Væsen, men at de alle ere afledede, skyldes Reflexion over de umiddelbare Følelsestilstande. Som vi allerede have set, betegner Ordet Gud Ophavet (das Woher) til den ejendommelige Afhængighedsfølelse. Det er i Kraft af en Trang til Udtryk og Meddelelse, at der søges Ord og Billeder for den i sig uudsigelige Følelse. Tages disse Billeder som bogstavelig Sandhed, faas Mytologi. Troslærens Opgave er det at omsætte Følelsens billedlige Udtryk i egentlige Udtryk, eller i hvert Tilfælde give de billedlige Udtryk en bestemt Begrænsning. Ingen Sætning i Troslæren maa udledes af en anden Sætning, men enhver Sætning skal umiddelbart uddrages af den religiøse Erfaring og saa først siden efter sammenholdes med andre Sætninger. (Chr. Gl. § 17). Det eneste Bevis, der kan være Tale om for saadanne Sætninger, er da det, at Andre komme til at gøre de samme Erfaringer som Fremstilleren. Alle Dogmer, der ikke paa denne

Maade kunne føres tilbage til umiddelbare Følelseserfaringer, forkaster derfor Schleiermacher, eller han erklærer dem i hvert Tilfælde for Symboler, der ikke ere nødvendige Udtryk for Religiøsitet. Saaledes Forestillingerne om Guds Personlighed, om personlig Udødelighed, om Skabelsen, om de første Mennesker, om Syndens Oprindelse o. s. v. Han negter, at den religiøse Erfaring kan føre til at antage Natursammenhængen for brudt. Der vilde i saa Fald være et Modsætningsforhold mellem Gudsbevidstheden og Bevidstheden om Natursammenhængen; men der kan — paastaar Schleiermacher — aldrig af religiøs Interesse opstaa en Trang til at opfatte en Kendsgerning saaledes, at dens Betingethed ved Natursammenhængen skulde ophæves ved dens Afhængighed af Gud, da disse to Forhold falde sammen. *Under* bliver derfor kun det religiøse Navn for Begivenhed, for det, der har vakt religiøs Opmærksomhed, og til hvilket derfor en særlig Værdi knytter sig. Aabenbaring betyder ikke en Lære, men en Kendsgerning af religiøs Betydning, der ikke kan forklares udaf den historiske Sammenhæng. En saadan Aabenbaring antage de Kristne i Kristus, fordi de kun ved Antagelsen af ham som historisk fremtraadt syndefrit Urbillede kunne forklare sig deres Forløsningsbevidsthed, d. v. s. Erfaringen om, at det, der hæmmede deres Gudsbevidsthed og ved denne Hæmmen voldte dem Lidelse, nu er bortryddet. Den religiøse Følelse er i sig selv en Salighedsfølelse; men da den stadigt forekommer i Bevidstheden sammen med andre Følelser, der bestemmes ved Menneskets Natur som endeligt og sanseligt Væsen, og disse Følelser dels kunne samstemme med, dels hæmme den religiøse Følelse, saa opstaar der en Modsætning mellem religiøs Lyst og religiøs Ulyst. Og det er Ophævelsen af den religiøse Ulyst, den Kristne kun kan gøre sig forstaaelig, dersom der i Kristus er fremtraadt et Forbillede, hvis rene Gudsbevidsthed gennem Menigheden forplanter sin forløsende og forsonende Magt til de Enkelte, der stilles overfor Billedet af hans Personlighed. Der er samme Forhold mellem Forløsningsbevidstheden og Troen paa Kristus som det rene Forbillede, som mellem Afhængighedsfølelsen og Gudsforestillingen. Begge Steder sluttes fra Virkning til Aarsag.

Det store Spørgsmaal bliver, om en saadan Slutnings Berettigelse kan paavises. Fra en ren Følelsestilstand kan der ikke uden andre Erfaringers Hjælp sluttes til den Aarsag, der har vakt den, — og saadanne andre Erfaringer maa Schleiermacher konsekvent holde borte. At Følelsen paa Grund af dens (i sin Tid af Hume saa fortræffeligt skildrede) Trang til Udbredelse og Potenseren fører til Dannelse af Forestillinger om ideale Væsener, er et psykologisk Faktum; men denne Proces fører, som Schleiermacher selv andre Steder anerkender, kun til Symboler. Følelsens Trang til Symbolik forvexles hos Schleiermacher mod dens Betydning som en Kendsgerning, der peger hen paa Tilstedeværelsen af en aldeles bestemt Aarsag. Som Filosof holder han sig til Symboliseringen; men kirkelig Teolog kunde han kun blive, fordi han forvexlede Symboliseringen med en Aarsagsforklaring. Og denne Forvexling førte ham saa i aabenbar Strid med hans egen Filosofi. Hans Erkendelseslære erklærede Begrebet om et absolut Væsen for uigennemførligt; men hans Teologi nødte ham til at opstille et saadant Begreb. Hans Naturfilosofi erklærede, at der ingen absolut Begyndelse kunde tænkes; men hans Kristologi nødte ham til at antage et absolut Begyndelsespunkt ved Kristi Optræden, idet der ved ham skulde være kommet Noget ind i Historien, der ikke skulde kunne forklares af den forudgaaende historiske Udvikling.

Schleiermachers Religionsfilosofi er — ligesom Hegels — et Restaurationsforsøg. Karakteristisk for det er, at det forsvarer Religionen ved at paavise dens Betydning for Aandslivet som inderliggørende, uendeliggørende og harmoniserende Kraft, ikke omvendt dømmer Aandslivet efter dets Forhold til Religionen som højeste Norm. Der forudsættes altsaa en Maalestok, som ligger udover selve Religionens. Schleiermacher slutter sin Fremstilling af den kristelige Troslære med en Udtalelse, der minder om Slutningsordene i Spinozas Etik: ikke en eneste af de Sætninger, han har opstillet i sit Værk, taber sin Betydning, paastaar han, selv om der ingen fortsat Bestaaen af Personligheden efter Døden gives (§ 158). Det er altsaa det Liv, vi kende og leve i Erfaringens Verden, der skal uddybes og ud-

vikles, og fra dets Tarv hentes den højeste Maalestok. Og medens de positive Religioner ikke blot vilde skabe Fred og Harmoni i Sindet, men tillige repræsenterede Erkendelse og Moral, saa har Religionen efter Schleiermacher aldeles ikke direkte Noget med disse Omraader at gøre.

At det var en væsentlig Forandring, han foretog med Religionens Begreb, var han sig klart bevidst. Hverken Protestantismen eller idethele Kristendommen havde for ham naat sin endelige Form. En stadig Udvikling maatte foregaa ogsaa paa det religiøse Omraade, og det var den frie Teologis Opgave at lede denne Udvikling. Hverken Troslæren eller den kristelige Etik var for ham en Gang for alle given; de nytestamentlige Skrifter indeholde kun den første Generations Opfattelse. Især gælder det for Etikens Vedkommende, at den stadigt maa ændres og udvikles — baade hvad Motiver og Resultater angaar: »Der gives ingen Fremstilling af Etiken, der kunde vedblive at gælde for alle den kristelige Kirkes Tider, men enhver Fremstilling har kun fuld Værdi for en vis Periode.« (*Christliche Sitte.* p. 69. kfr. p. 94 f.). — Denne storstilede Opfattelse har Kirken ikke antaget. Havde Schleiermacher levet i vore Dage, vilde det have været ham langt vanskeligere »at føle sig Et med Mange, der mene sig langt fjernede fra ham.«

Fra Hegels Religionsfilosofi adskiller Schleiermachers sig ved sin rigtigere Psykologi. Det er et Hovedpunkt, at Religionen henføres til Følelsen, ikke til den blotte Tænkning. Selv om Dogmerne opløses i Symbolisme, bliver der dog Noget tilbage: de Følelseserfaringer, der førte til Frembringelse og Antagelse af Dogmerne. Problemet er, om de falde bort eller bestaa eller omsættes til andre Former, naar Dogmets objektive Sandhed forkastes. Schleiermacher selv antog en Bestaaen, hverken en Bortfalden eller en Omsætten. Deri havde han Uret. Men hans Standpunkt var helt og harmonisk. Han kendte en Bølgegang mellem Følelse og Erkendelse, men han forstod ikke Jacobis Klager over at være Kristen med Hjertet og Hedning med Forstanden. Og ved sin fine Forstaaelse af det personlige Livs Natur og Betingelser staar han som en af de mest fremragende Aander indenfor Romantikens Kreds.

B. ROMANTIKENS FILOSOFI SOM PESSIMISTISK LIVSANSKUELSE.

ARTHUR SCHOPENHAUER.

a. Biografi og Karakteristik.

Paa samme aandelige Jordbund som den idealistiske Udviklingslære og dog i skarp Modsætning til denne er Schopenhauers Filosofi opstaaet. Det aandelige Slægtskab viser sig ved det dristige Forsøg paa at løse Tilværelsesproblemet ad rent subjektiv Vej; Modsætningen fremtræder dels i Schopenhauers kritiske Opfattelse af Erkendelsen, dels i hans skarpe Fremhæven af det Disharmoniske og Irrationelle i Tilværelsen. Schopenhauer er, ligesom Schleiermacher, én kritisk Filosof; han skyder Erkendelsesproblemet frem foran Tilværelsesproblemet, og han lægger en langt større Vægt paa Erfaring og umiddelbar Anskuelse end Fichte, Schelling og Hegel. Ligesom Schleiermacher er han kommen til sin Filosofi under Arbejde paa at tilegne sig Kants Tanker og føre dem videre. Han betragtede sig selv som Kants rette Arvetager og negtede, at der i Filosofien var sket Noget af Betydning mellem Kant og ham, skønt hans Gæld til Fichte og Schelling vistnok var større, end han vilde være ved. Men medens Schleiermacher hylder en idealistisk Optimisme, tror paa Fornuftens Udvikling gennem Naturen og Historien, ligesaa vel som Hegel, indtager Schopenhauer en aldeles enestaaende Plads i hele den europæiske Tænkning ved at bryde med den Grundforudsætning om Tilværelsens Harmoni, som den vesterlandske Teologi og Filosofi hidtil stedse mere eller mindre afgjort havde hvilet paa, og ved — beraabende sig paa Erfaringen om Livets Jammer — at opstille den Sætning, at den inderste Kærne i Tilværelsen er en blind, ubændig, aldrig hvilende og aldrig tilfredsstillet Trang. Altsaa ikke blot Erkendelsesproblemet, men ogsaa Vurderingsproblemet stilles her paa en helt anden Maade og besvares i en helt anden Retning end hos den foregaaende Gruppe af Tænkere, hvilke han derfor ogsaa betragtede som sine Antipoder. Men i sin Løsning af

Vurderingsproblemet, ikke mindre end i sin Løsning af Tilværelsesproblemet, staar Schopenhauer afgjort paa Romantikens Grund. Han fortsætter dens Opposition mod Rationalisme og »Oplysning«; hans Filosofi er en gennemført Lære om Fornuftens Begrænsning og Afmagt. Han sympatiserer med Romantikens Tilbagesøgen til den orientalske Aand, der er pessimistisk i Modsætning til den vesterlandske Optimisme. Ikke blot Romantiken, ogsaa Ortodoxien sympatiserede han med, idet han fandt Kristendommens største Betydning i dens Pessimisme. De optimistiske Elementer i Kristendommen tilskrev han Jødedommens Eftervirkning. I et mærkeligt Fragment (*Neue Paralipomena* § 446) (tidligst forfattet 1852) udtaler han sin Sympati med Romantik og Ortodoxi i Modsætning til Humanismen og Materialismen. Idet hans Filosofi saaledes hænger nøje sammen med hans Livserfaring og Livsanskuelse, faar ogsaa hans Fremstillinger — afset fra de erkendelsesteoretiske Undersøgelser — en personlig og levende Karakter, en Kraft og en Glans, der give dem en literær Værdi, som hans spekulative Antipoders Værker næsten ganske savne. Den Evne til i klar og anskuelig Form at drøfte filosofiske Spørgsmaal, som udmærkede den franske og den engelske Skole, har Schopenhauer — hvis Dannelse ogsaa for en stor Del var engelsk og fransk — i høj Grad til sin Raadighed, og den forbinder sig hos ham med en af de mest ejendommeligt udprægede Personligheder, som den nyere Literatur kender.

ARTHUR SCHOPENHAUER er født i den da endnu frie Stad Danzig den 22. Februar 1788. Hans Fader var en rig Købmand, en ivrig Forkæmper for sin Stads Frihed, som, da Danzig blev preussisk, trods alle glimrende Tilbud flyttede med sin Familie og sin Forretning til Hamburg. Sønnen skulde opdrages til Verdensmand: »Min Søn« — sagde Faderen — »skal læse i Verdens store Bog«. Arthur blev derfor opdragen i Frankrig og England og tilbragte en Del af sin første Ungdom paa Rejser med Forældrene rundt om i Europa. Derefter blev han anbragt paa et Handelskontor i Hamburg, idet Faderen ikke vilde give efter for hans Ønske om at komme til at studere. Her i Hamburg skal efter hans eget Sigende hans pessimistiske

Livsanskuelse være bleven grundlagt. »I mit syttende Aar, uden al lærd Skoledannelse, blev jeg greben af Livets Jammer, ligesom Buddha i hans Ungdom, da han saa Sygdom, Alderdom, Smerte og Død. Den Sandhed, der højt og tydeligt talte ud af Verden, overvandt de jødiske Dogmer, som ogsaa vare mig indprægede«. (Neue Paralipomena § 656). Det var sikkert her (saavel som formodentligt hos Buddha eller hos Buddhalegendens Ophavsmand) ikke blot det, den unge Mand saa omkring sig, der bestemte hans Resultat. Hans Temperament, hans hele Personlighed udtalte sig i det. Schopenhauer maa kaldes »belastet« fra Fødselen af. Der var Sindssygdom baade i hans fædrene og hans mødrene Slægt. Hans Fader var en energisk, men barsk og pirrelig Natur, der led af umotiverede Angstanfald. Han skal i Vildelse have taget sig selv af Dage. Arthur Schopenhauer arvede Faderens Temperament. Tungsind, Angst og Mistænksomhed plagede ham. Allerede som Dreng grublede han over Menneskenes Elendighed. Ti naar han ikke nærede Mistænksomhed overfor Andre, eller naar hans Heftighed og ubændige Selvfølelse ikke overvældede ham, førte hans Modtagelighed for Lidelse ham til at føle Medlidenhed med Andre. Paa en Rejse i Sydfrankrig kunde han ikke dele Moderens Glæde over det skønne Landskab, fordi han ikke kunde lade være at tænke paa det usle Liv, der førtes i de forfaldne Hytter, de kom forbi. Allerede her indøvedes han i den Tanke, han senere udtalte i sit Hovedværk som Svar paa Optimisternes Henvisning til Naturens Skønhed: »Zu *sehen* sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu *sein* ist ganz etwas Anderes«. Men der var ogsaa andre Elementer i ham, der hindrede ham i at se Livet i et lyst Skær. Der rørte sig stærke sanselige Drifter hos ham, som ikke lode ham Ro, og som han ikke kunde beherske, men som atter og atter »drog ham fra Himlens Højder til Jordens Støv«. I Ungdomsdigte fra Hamburgertiden har han skildret den indre Kamp mellem sin Stræben efter at føre et Tankeliv med Blikket mod det Store og Høje og Vellystens stadige Dragen og Hilden. Naar han i sin Livsfilosofi fandt Verdensgaadens Løsning i Troen paa, at en ubændig, aldrig tilfredsstillet Trang rører sig i Alt, saa byggede han ogsaa her

paa indre Erfaring. Baade hans koleriske Stemning, der affødte Bitterhed og Heftighed, hans stærke Selvfølelse og Ærgerrighed, der harmedes over Mangel paa Anerkendelse, og hans Sanselighed gav ham Materiale fra forste Haand. Og det Tantaliske ved den Trang, han følte, laa ikke blot i dens Ubændighed. men især i den Modsætning, den traadte i til den anden Trang, der rørte sig hos ham, Trangen til at føre et Liv i Anskuen og Tænken. Han var en kontemplativ Natur og havde i denne Henseende arvet sin Moders, den i sin Tid bekendte Romanforfatterinde Johanna Schopenhauers Temperament og Begavelse. Alle de tre Dele, som efter Platon den menneskelige Sjæl bestaar af, — Tanken, Æres- og Selvfølelsen, den sanselige Drift, — vare altsaa her udprægede i extrem Form og maatte komme i Strid med hverandre. Naar han i sin Løsning af Tilværelsesproblemet vilde opfatte Verden i Analogi med sin egen Mikrokosme, var det klart, at der ikke kunde komme noget harmonisk Billede ud deraf. I et Fragment fra Aaret 1814 udtaler han sig mod Antagelsen af en Enhed i Menneskets Væsen: »Indre Tvedragt er hans Væsen, saa længe han lever«. Og en saadan indre Disharmoni fandt han da i den hele Tilværelse.

Efter Faderens Død flyttede Moderen til Weimar, hvor hun snart blev optagen i Goethes og Wielands Kredse. Efter megen Modstand fik Sønnen sat igennem, at han kom til at studere. Med Iver og glimrende Udbytte kastede han sig over den klassiske Literatur, Naturvidenskaben og Filosofien. Hans Beslutning stod nu fast, at han vilde vie sit Liv til Tænkningen. Som han udtalte til Wieland: »Livet er en mislig Sag; jeg har sat mig for at tilbringe mit med at tænke over det«. Opholdet hos Moderen i Weimar fik stor Betydning for ham ved Bekendtskabet med Goethe. Den unge Pessimist og den store Optimist mødtes i Interesse for Farvelæren. De arbejdede en Tid sammen, men til Goethes store Utilfredshed skilte Schopenhauer — der ellers, ligesom de andre romantiske Filosofer, gav Goethe Ret overfor Newton — sig fra ham ved at give en fysiologisk Forklaring af Farvekvaliteterne, medens Goethe mente at have givet en fysisk. Goethe fulgte dog Schopenhauers Forfatter-

virksomhed med Interesse og følte sig især tiltalt af den Vægt, han lagde paa umiddelbar Anskuen i Modsætning til Spekulation og Reflexion. Af den gamle Mester fik den unge selvfølende Mand, der allerede bittert klagede over Verden og Menneskene, det Raad i sin Stambog:

Willst du dich deines Werthes freuen,
So musst der Welt du Werth verleih'n.

Sine akademiske Studier foretog Schopenhauer i Göttingen og Berlin. Hist var G. E. Schulze (Forfatteren af »Ænesidemus«), her Fichte hans Lærer i Filosofi. Men det var Platon og Kant, der bleve hans egentlige Mestre. Hans kritiske Sans gav ham Interesse for Kants erkendelsesteoretiske Undersøgelser, hvis Betydning han fandt miskendt hos hans Efterfølgere. Men hvad der gav Platon og Kant en særlig Betydning for ham, var, at han i Platons Modsætning mellem den klare Ideverden og den dunkle Sanseverden og i Kants Modsætning mellem Fænomenernes lovbestemte Verden og den udover alle Begreber og Love liggende »Ting i sig selv« fandt Udtryk for den Dualisme mellem Tanke og Villie, Kontemplation og Brynde, som hans personlige Erfaring havde indskærpet ham. — Foruden Platon og Kant har endnu Studiet af Hinduernes hellige Skrifter (i Anquetil du Perrons latinske Oversættelse) medvirket ved Udviklingen af hans Anskuelser. Allerede Hinduerne stansede ved det Problem, som for Schopenhauer var det filosofiske Hovedproblem: Problemet om det fysiske og moralske Onde. Han satte Buddhismen og Urkristendommen saa højt, fordi disse Religioner mere vare Tro paa en Forløser end paa en Skaber. Den Forundring, som i Følge Platon er Filosofiens Begyndelse, har — siger Schopenhauer — Karakteren af Bestyrtelse og Sorg. Og Problemet bliver saa skarpt, fordi det Onde, uagtet det er det, der ikke burde være, dog maa have sin Spire i selve Verdens Kærne, da det jo ikke kan opstaa af Intet. Her ligger »Metafysikens punctum pruriens, der sætter Menneskeheden i en Uro, som hverken lader sig dæmpe ved Skepticisme eller Kriticisme.«

Det var dog den erkendelsesteoretiske Begrundelse af sit

System, han først udarbejdede. Tro mod sin Grundsætning om at forholde sig som tænkende Betragter overfor Livet trak han sig i Aaret 1813, medens Tysklands Ungdom strømmede til Fanerne for at befri Fædrelandet og Alt var opfyldt af Krigsbegejstring og Vaabenlarm, tilbage til det afsides Rudolstadt og skrev i dette idylliske Opholdssted sin Doktorafhandling *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813). Han vil her vise, at alle vore Forestillinger staa i lovmæssig Sammenhæng, der fremtræder i fire Former: 1) som Forholdet mellem Grund og Følge, 2) som Forholdet mellem Aarsag og Virkning, 3) som Rums- og Tidsforhold, 4) som Forholdet mellem Motiv og Handling. Næst efter paany at indskærpe den vigtige Forskel mellem Grund og Aarsag gaar Skriftet ud paa at vise, at Aarsagsprincipet virker uvilkaarligt og umiddelbart i enhver Sansning, idet vi ved en Konstruktion, vi ikke ere os bevidste, anskue Aarsagen til vore Sansefornemmelser som ydre Genstande i Rummet. Schopenhauer vil herved berigtige Kants skarpe Distinktion mellem Anskuelse og Forstand. Mere end han vil være ved, er han her paavirket af Fichtes Videnskabslære.

Hvad Erkendelsens Grænser angaar, kommer Schopenhauer til samme Resultat som Kant. Da vi efter vor Aands Natur bringe alle vore Forestillinger i en saadan Sammenhæng, som den tilstrækkelige Grunds Princip fordrer, og da vi Intet erkende, der er unddraget denne Sammenhængens og Relativitetens store Lov, saa erkende vi ikke Tingenes absolute Væsen, Tingen i sig selv. Men fra Kant skiller han sig nu ved at paastaa, at der alligevel gives en Vej til at trænge ind til Tilværelsens Kærne, selv om det ikke kan ske ad Forstandserkendelsens Vej. Vi kunne trænge ind i Fæstningen ad en underjordisk Vej. Ti Kant har overset (eller dog kun antydet det i sin Lære om den praktiske Fornuft og den intelligible Karakter), at Tilværelsens Kærne maa være i os, i vort eget Indre. Vi bære »Ding an sich« i os. Den Higen og Stræben, der ytrer sig i vor Lyst og Smerte, vor Frygt og vort Haab, i alle Følelser og i al Villen, er en Aabenbaring af Tilværelsens Kærne og giver os en Nøgle til at forstaa den hele Natur. Naar vi

holde os paa Forstandserkendelsens Standpunkt, er Verden kun Fænomen, kun Forestilling. Men ved at benytte Analogien med vor egen Trang og Villen opdage vi, at Verdens Væsen er Villie — i mange Former og Grader. — Det er Grundtankerne i Schopenhauers Hovedværk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819).

Det var under et fleraarigt Ophold i Dresden, at dette Værk blev til hos ham. Det har i Karakter et vist Slægtskab med Spinozas »Etik«, forsaavidt som det omfatter en hel Række forskellige Problemer i indbyrdes Forbindelse indenfor én Ramme. Det giver i fremskridende Udvikling Erkendelseslære, Verdensanskuelse, Æstetik og Etik. Og de forskellige Ideer have, efter en Udtalelse fra 1813 (Neue Paralipomena § 630), umærkeligt skudt sig sammen, saa at han ikke vilde kunne sige, hvilken af de forskellige Dele af hans System der først har dannet sig. Det voxede frem i ham som Barnet i Moders Liv. Filosofien som Totalanskuelse eller Verdensanskuelse var efter hans Opfattelse snarere en Kunst end en Videnskab. I Kraft af Sætningen om den tilstrækkelige Grund gaar Videnskaben fra Sætning til Sætning, fra Fænomen til Fænomen, fra Punkt til Punkt i Rummet og i Tiden. Men den filosofiske Kunst danner en Totalanskuelse, der ikke længere indeholder Svaret paa et Hvorfor, saalidt som den gør et nyt Hvorfor muligt, men besvarer det sidste, afgørende Spørgsmaal: *Hvad* er Verden? Denne Totalanskuelse danner sig hos Filosofen i de Øjeblikke, hvor det bliver ham muligt at forholde sig rent objektivt anskuende og at gribe Livets store, typiske Træk. Det gælder dernæst at omsætte denne Totalanskuelse til Begreb, og ved denne Bestræbelse adskiller Filosofien sig fra de skønne Kunster, der blive staaende ved Anskuelsen og derfor kun give Fragmenter og Exempler, ingen Regel og Helhed. Denne Opfattelse af Filosofien[49]) udvikles i Optegnelser af Schopenhauer, der skrive sig fra Aarene 1811—1818 og ere sammenstillede som §§ 1—29 i de af GRIESEBACH udgivne »Neue Paralipomena«. (Smlgn. ogsaa »Welt als Wille und Vorstellung«. 2. Del. Kap. 7, 34 og 36). Man vil vistnok ramme Schopenhauers Tanke, naar man sammenligner Filosofi som Kunst med Historieskrivningen,

der jo ogsaa ligger paa Grænsen mellem Videnskab og Kunst. Og denne Sammenligning vil da kunne føres videre, idet Filosofien som Kunst efter Schopenhauer forudsætter den kritiske Filosofi, ligesom Historieskrivningen forudsætter den historiske Kritik. Naar Schopenhauer mener, at ingen Filosof før ham har havt den Opfattelse, tager han fejl. Den metafysiske Idealisme under alle sine Former — især hos Leibniz, Herder og Schelling — bygges paa en Totalanskuelse, der opklarer Verdens Inderste ved Hjælp af Analogien med det, der rører sig i Menneskets eget Indre. Paa en saadan Analogislutning hviler ogsaa Schopenhauers kunstneriske Skuen af Tilværelsen. Schopenhauers Svar paa Spørgsmaalet *Hvad*: »Verdens inderste Væsen er Villie!« — er heller ikke nyt; Kant, Fichte og Schelling have allerede løst Verdensgaaden i denne Retning, selv om Schopenhauer har udtrykt Tanken med større Energi.

Schopenhauers Værk kan sammenlignes med et Drama i fire Akter (ligesom Spinozas »Etik« var et Drama i fem Akter). *Første Bog* handler om Verden som Fænomen, underlagt Sætningen om den tilstrækkelige Grund. Den indeholder Schopenhauers Erkendelsesteori, der allerede var grundlagt i »Vierfache Wurzel«. Fra Verden som blot Forestilling gaas tilbage til Villien som Verdens inderste Væsen; deri ligger Tilværelsesgaadens Løsning. I *anden Bog* beskrives nærmere Villiens forskellige Trin og Former i Naturen, og Villien til Livet skildres som den blinde Trang til Existens, der rører sig i Alt, arbejdende sig frem fra Trin til Trin, brugende Erkendelsen i sin Tjeneste og tilsidst vaagnende til Bevidsthed om sin hele Elendighed. Det Spørgsmaal rejser sig, om en Befrielse fra denne usalige, hvileløse Higen da ikke er mulig. *Tredie Bog* peger da paa Kunsten: i den æstetiske Betragtning af Naturen og Livet er det, som om Tidens Hjul stod stille, Villien bragt til Ro. Men ad denne Vej lykkes Befrielsen kun i enkelte Øjeblikke. Skal Maalet fuldstændigt naas, kan det — som *fjerde Bog* viser — kun ske ved, at man i Medlidenhed eller i Askese ganske ophæver sin Villie til at leve. Tilværelsen er en Tragedie. Dramaet faar hos Schopenhauer ikke den lyse, forsonende Afslutning som hos Spinoza. —

Efter Fuldendelsen af sit Værk foretog Schopenhauer en Rejse til Italien og opholdt sig særligt længere Tid i Venedig. Fra Grublen over Tilværelsens Gaader styrtede han sig her atter ud i Verdenslivet. Paa en Spadseretur med sin Elskede mødte han Byron, der ogsaa opholdt sig i Venedig paa denne Tid. Baade den filosofiske og den poetiske Pessimist vidste at tage mod de Goder, den slemme Verden tilbød. Fra Alt, hvad der havde kunnet fængsle ham i Italien, rev han sig dog løs og vendte hjem til Tyskland for at virke som filosofisk Docent. Han habiliterede sig som Docent i Berlin, ved hvilken Lejlighed han havde et Sammenstød med Hegel. Hans Docentvirksomhed lykkedes ikke. Denne Art at arbejde for Filosofien paa har ikke ligget for ham. Desuden ansatte han paa Trods samme Timer som de, i hvilke Hegel holdt sin mest besøgte Forelæsning. Efterat have foretaget en ny Rejse valgte han (1831) Frankfurt til sit Opholdssted. Med stor Forretningsdygtighed havde han reddet sin Formue, der truedes ved en Fallit, og han førte fra nu af et ensomt Stilleliv, beskæftiget med Studier og Forfattervirksomhed. Hans Pessimisme forstærkedes ved den ringe Paaagtelse, der blev hans Værk til Del. I sin Harme kunde han ikke tænke sig anden Aarsag dertil end en Sammensværgelse af de misundelige Filosofiprofessorer. Det var Schellings og Hegels Disciple, der nu besatte de fleste Katedre i Tyskland, og Schopenhauer, for hvem Fichte, Schelling og Hegel kun vare »de tre store Vindbeutler«, maatte føle endnu større Foragt for Epigonerne. Med Rette harmedes han over den Sammenblanding af Teologi og Filosofi, som florerede. Paa den anden Side havde han kun faa anerkendende Ord for det kritiske Arbejde paa Religionsfilosofiens og Religionshistoriens Omraade, der udgik fra Schleiermachers og Hegels Skole. I Naturvidenskaberne mente han at finde nye Erfaringsbekræftelser paa sin Lære om Villien til Livet; han samlede dem i sit Skrift *Der Wille in der Natur* (1836), i hvilket han selv mener at have givet den grundigste og tydeligste Fremstilling af sin kosmologiske Lære. Den omhandler det Emne, der behandles i Hovedværkets anden Bog. Sine etiske Anskuelser udviklede han i *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841). — Fra Fyrrerne af, men især fra

Begyndelsen af Halvtredserne begyndte hans Skrifter at vække mere Opmærksomhed. Flere Literater sluttede sig til ham og virkede for Udbredelsen af Kendskabet til hans Bøger. Der udkom (1844) en ny Udgave af Hovedværket med Tilføjelse af en anden Del, der i Afsnit, som svare til første Dels, give videre Udviklinger af dennes Indhold. Senere udgav han endnu *Parerga und Paralipomena* (1851), to Bind med mindre, populære Afhandlinger, der belyse forskellige af hans Ideer. — Det var den pessimistiske Stemning, efterat Forhaabningerne fra 1848 vare bristede, og efterat Reaktionen var begyndt paa alle Omraader, der affødte Modtagelighed for Schopenhauers Livsanskuelse. Dertil kom den Hegelske Skoles Opløsning, som igen vakte Sans for og Trang til den kritiske Filosofi, der jo var en saa væsentlig Del af Schopenhauers System, ligesom han ogsaa nu fandt større Tilslutning i sin Beundring for Kant, der for Mange havde staaet som et forlængst overvundet Standpunkt. Hans glimrende Fremstilling skaffede ham, da han begyndte at blive bekendt, en stor Læsekreds. Med Begærlighed modtog han den Virak, der nu ofredes ham, og med Strenghed holdt han sine Disciple til at skaffe ham enhver rosende Anmeldelse, der fremkom. Ikke en Draabe af sin sene Berømmelse vilde han miste. Hans Alderdom blev en lykkelig Tid for ham, og han ønskede sig trods sin Pessimisme et langt Liv. Selv havde han stedse mere fulgt den Anvisning til Forløsning fra Villiens Brynde, som tredie Bog af hans Hovedværk gav, end den, som gaves i fjerde Bog. Asket var han ikke, skønt han beundrede Asketerne og med stor Bevægelse stod foran St. Franciscus' og Rancé's Billeder, disse Mænd, der helt havde overvundet Verden i sig. De sanselige Drifters Brynde havde Alderdommen nu befriet ham for til hans store Husvalelse. Hans Ven og Biograf GWINNER fortæller: »Ved dette Tema strømmede den gamle Mand over af ophøjede Tanker og dybt gribende Følelser«. (*Schopenhauers Leben.* Leipzig 1878. p. 526 f.). Et Lungeslag gjorde pludselig Ende paa hans Liv den 21. September 1860.

b. *Verden som Fænomen for Videnskaben.*

I Fremstillingen af Schopenhauers Filosofi følge vi de fire Bøger af Hovedværket, og det første Punkt bliver da Verden som Forestilling eller som Fænomen. Umiddelbart given er kun Fornemmelsen, og den svarer kun til vort Legemes Forandringer. En Opfattelse af Verden som ydre bliver kun til derved, at Forstanden, der ikke kan skilles fra Sansningen, strax henfører Fornemmelsen til en ydre Aarsag, der opfattes som virkende i Tiden og som fjernet fra vort Legeme i Rummet. Denne Forstandsakt kommer ikke til vor Bevidsthed, men foregaar uvilkaarligt og ubevidst. Paa én Gang udløses Rum, Tid og Kausalitet, disse Former, der ligge præformerede i vor Erkendelsesevne. Kun ved Kausaliteten i umiddelbar Forbindelse med Tid og Rum bliver ydre Iagttagelse mulig. Denne Teori stiller Schopenhauer i Modsætning til Kants, efter hvilken Aarsagsbegrebet først virker, naar Sansebillederne ere dannede ved Hjælp af Rums- og Tidsformerne. Men han er enig med Kant i, at Aarsagssætningen ikke kan begrundes udfra Erfaring, da selve Sanseiagttagelsen jo først bliver mulig ved dens uvilkaarlige Anvendelse. Og af Aarsagssætningen følge efter Schopenhauer igen Inertiens Lov og Loven om Materiens Bestaaen som nødvendige Konsekvenser. — Teorien om Aarsagsprincipet som virkende i selve Sanseanskuelsen har Schopenhauer neppe udviklet uden under Indflydelse af Fichte, hvis Forelæsninger »om Bevidsthedens Kendsgerninger« han hørte i Berlin. En Sammenligning mellem Fichtes og Schopenhauers Lære paa dette Punkt godtgør en saadan Overensstemmelse, at Schopenhauer sikkert, hvis hans Ideer vare blevne benyttede saaledes af en anden Forfatter, vilde have klaget over frækt Plagiat og deri fundet et nyt Vidnesbyrd om den menneskelige Nederdrægtighed. Den nævnte Teori har spillet en Rolle i den nyere Sansefysiologi, idet HELMHOLTZ lægger den til Grund i sit Værk om Tonefornemmelserne[50]). Den er dog ikke afsluttende; ti der maa spørges, om hin Evne til at projicere og lokalisere ikke er bleven til ved Udvikling, og om Erfaring og Forestillingsassociation ikke have Indflydelse paa denne Udvikling. Schopenhauer negter

dette. »Fysiologisk er,« siger han (Vierfache Wurzel, § 21). »Intellekten [ɔ: Erkendelsesevnen, hvis Former ere Tid, Rum og Kausalitet] en Funktion af Hjernen, som denne ligesaa lidt lærer af Erfaring, som Maven lærer at fordøje eller Leveren at udsondre Galde.«

Men naar saaledes hele den Maade, paa hvilken Verden existerer for os, skyldes Former for vor Erkendelsesevne, saa er og bliver hele Verden for os kun Forestilling, eller rettere en Række ved Principet om den tilstrækkelige Grund sammenholdte Forestillinger. Det betyder ikke, at den er Løgn eller Skin: dens erfaringsmæssige Realitet rokkes ikke derved: vor Erfaring bliver jo netop kun til ved Brugen af hine Former. Konsekvensen synes derimod at blive Materialisme, da ethvert Fænomen skal finde sin Forklaring ved et andet efter Inertiloven og Loven om Materiens Bestaaen, som jo efter Schopenhauer umiddelbart skulle følge af Aarsagsloven. Det er nu ogsaa netop Schopenhauers Mening, at Naturvidenskabens Maal og Ideal maa være en fuldstændig Materialisme. Han erklærer endog selve Erkendelsen for et Produkt af Hjernen og gentager (i sine Forelæsningsmanuskripter) en bekendt Kraftytring af den franske Forfatter CABANIS i følgende Udtalelse: »Ligesom Maven fordøjer, Leveren udsondrer Galde, Nyrerne Urin o. s. v., saaledes udsondrer Hjernen Forestillinger.« Dog har Materialismen efter Schopenhauer kun Ret, saalænge der er Tale om Verden som Fænomen eller Forestilling. Materialismen strander ikke blot paa, at de materielle Aarsagers Række gaar i det Uendelige, og at den ikke kan forklare de forskellige Naturkræfter, men først og fremmest ved, at det hele materialistiske Verdensbillede kun er vor Forestilling, ikke en Ting i sig selv. Tilværelsens Tyngdepunkt falder derved tilbage i Subjektet, hvis Tilstande ere det umiddelbart Givne. Al Materie existerer kun for et erkendende Væsen og i dets Forestilling.

Vi synes da her at bevæge os i en Cirkel: Materien frembringer en Forestilling, og Materien er selv kun Forestillingsobjekt! Denne Vanskelighed falder bort, naar det fastholdes, at Tid, Rum og Kausalitet, — Sætningen om Grunden i dens forskellige Former, — ikke gælde for Tingen i sig selv. Verden

som Forestilling (hvortil ogsaa Materien selv hører) er kun den ydre Side af Tilværelsen. Saasnart vi spørge, *hvad* det er, der træder frem for os i Fænomenernes uendelige, efter Sætningen om Grunden ordnede Række, saa kan naturligvis selve Sætningen om Grunden ikke hjælpe os. Vare vi blot forestillende, erkendende Væsener, kunde Spørgsmaalet ikke besvares. Kun naar den indre Erfaring sættes i Forbindelse med den ydre, kan Svaret naas. Den Villie, der er det Inderste i Mennesket, maa ogsaa være det Inderste i Verden. Kun udfra Mennesket kan Verden forstaas. Vort Indre maa have sin Rod i det, der ikke er Fænomen, men Ting i sig. Villien er Mefistofeles, der fremtræder som »des Pudels Kern«. Hvis man ikke gaar ind herpaa, bliver Naturen i alle sine Aarsagsrækker uforstaaelig; men Sløret falder, naar vi antage det, der røre sig i os som Villie, for Et med det, der rører sig paa Naturkausalitetens forskellige Trin. (Tydeligst Udtalelse herom i »Der Wille in der Natur«, i Slutningen af Afsnittet om fysisk Astronomi). — Med denne Forklaring mener Schopenhauer ikke at overskride Erkendelsens Grænser. Der gør sig vel den Vanskelighed gældende, at vort Villiesliv udfolder sig for os i Tidens Form, og at de enkelte Villiesakter underligge Motiveringens Lov (den fjerde af de Former, i hvilke den tilstrækkelige Grunds Princip fremtræder). Hvor kan da Villien, der selv er Fænomen og kun kendes gennem Forestilling, gøres til Et med Tingen i sig selv? Denne Vanskelighed synes (som KUNO FISCHER *Arthur Schopenhauer.* Heidelberg 1893. p. 239 bemærker) først ved Udarbejdelsen af andet Bind af Hovedværket, der udkom 25 Aar efter første, at være gaaet op for Schopenhauer. Han maa indrømme, at ogsaa Villien kun kan være Fænomen; men, siger han, den er det Fænomen, der er Et med vort eget Subjekt, det, der staar i inderligst og nærmest Forhold til os, hvor vi altsaa have Tingen i sig mest umiddelbart for os og i den aller letteste Tilhylning. Den er Urfænomenet (et Udtryk, Schopenhauer laaner fra Goethes Farvelære), ved Hjælp af hvilket vi gøre os alle andre Fænomener forstaaelige. Hvis Nogen vilde spørge, hvad da igen Villien er i sig selv, saa kan derpaa intet Svar gives. (Welt als Wille und Vorstellung. II. Kap. 18, 26

og 41). — Det er klart, at Schopenhauer ved denne Begrænsning af sin Gaadeløsning i Virkeligheden indrømmer, at han ikke har løst Gaaden. Ti et Urfænomen er og bliver dog et Fænomen, selv om det er det, der ligger os nærmest. Den Grundforudsætning, at netop det, der ligger os nærmest, skulde være Tilværelsens Kærne, har Schopenhauer ikke undersøgt. Ved en Undersøgelse vilde det vise sig, at hele Erkendelsesproblemet egentligt blev stillet paany [51]). Dette Punkt er af ikke ringe Betydning for Schopenhauers Filosofi; ti kun hvis Villen er absolut Et med Tingen i sig, har han Ret til at betragte den som grundløs, som hævet over Begrundelsens Lov; er den Fænomen, om end Urfænomen, saa maa den dele Skæbne i denne Henseende med alle andre Fænomener.

Selv om Villien betragtes som Fænomen, er der et Spørgsmaal, Schopenhauer er gaaet forbi, nemlig det, som Hume og Fichte hver fra sin Side opkastede, hvorvidt vi umiddelbart kunne iagttage os selv som villende. Schopenhauer proklamerer en umiddelbar Iagttagelse af Villien, ligesom han proklamerer, at det, som denne Iagttagelse viser os, er Tilværelsens inderste Nerve. Hans Psykologi er romantisk som hans Kosmologi. Og den psykologiske Vanskelighed bliver saa meget des større, som Erkendelse og Villie efter hans Opfattelse skulle være absolut (toto genere) forskellige. Villien i sig selv er grundløs, medens Erkendelsen overalt arbejder efter Begrundelsens Lov; den er evig og uforanderlig, medens Alt, hvad vi erkende, og Erkendelsen selv vorder, udvikler og forandrer sig. Tilmed er Villien Erkendelsens Herre. Det er den, der leder vore Forestillingers Gang, uden at vi mærke det. Og Erkendelsen er fra først af kun Middel for Villien. For at Individet skal kunne tilfredsstille Villien til Livet, maa det kende sine Relationer til andre Ting; al vor Erkendelse er jo kun et Indbegreb af saadanne Relationer. Intet Under, at Erkendelsen ikke kan aabne os Adgangen til det Absolute! Med fuld Ret har alle Tiders Mystik, især den kristelige, hævdet Begrænsningen af det naturlige Lys. — Ved at betragte Erkendelsen som Redskab for Villien bliver Schopenhauer Forgænger for den moderne Udviklingslære, om hvilken allerede selve hans Udtryk *Villie til Livet* minder

Men Schopenhauers psykologiske Villiesbegreb er meget elementært. Han forstaar ved Villie Trang, Stræben og Higen (det græske θέλημα), ikke Evne til Overvejelse og Beslutning (det græske βούλησις); han vil udtrykkeligt (Neue Paralipomena § 149) have Begrebet indskrænket til det, der er fælles for Dyret og Mennesket. Som han paa denne Side begrænser Begrebet, udvider han det paa en anden Side, idet han betegner alle Følelser og Sindsbevægelser som Villiesytringer og som Følge deraf forkaster Opstillingen af Følelsen som en særegen Side ved Bevidsthedslivet. Altsaa ikke blot al Stræben og Ønsken, men ogsaa Lyst og Ulyst, Haab og Frygt, Kærlighed og Had ere Villiesytringer. Det er den stadige, blinde Selvopholdelsestrang, Villien til Livet, der rører sig i alle disse Former, som ansporer eller hæmmer Erkendelsens Udvikling, og som giver Bevidstheden Enhed og Sammenhæng; paa dens, ikke paa Bevidsthedens Identitet beror Personlighedens Identitet. — Schopenhauers personlige Erfaringer have her ført ham til at indskærpe Forskelle, som den romantiske Filosofi — især det Hegelske System — var tilbøjelig til at udviske. Fra sit eget Indre kendte han den skarpe Modsætning mellem Tanken og Trangen; hans intellektuelle og æstetiske Begavelse førte ham i én Retning, hans Sanselighed, Angst og Pirrelighed saa ofte i helt andre Retninger, og i disse elementære Kræfter saa han da Udslag af den dunkle Magt, der driver os og Alt frem. Det var et betydningsfuldt Indlæg mod Intellektualismen, der herved blev givet, skønt der ved det sattes en unaturlig Spaltning som det Normale. Denne Spaltning mellem Erkendelse og Villie er nødvendig for Schopenhauers Pessimisme: ti det er den blinde, fornuftløse Villie, der forklarer ham, at Verden er — som den er.

c. *Verden som Villie.*

Hvad der saaledes fremtræder for vor Selvbevidsthed, vor indre Erfaring, som Villen, det fremtræder efter Schopenhauer for vor ydre Erfaring som vort materielle Legeme. Det er for ham umiddelbart indlysende. Der er intet Aarsagsforhold mellem Villien og Legemet; de ere Et og det Samme, der er os

givet for Erkendelsen som Legeme og for vor Selvbevidsthed som Villie. Forskellen skriver sig fra den forskellige Opfattelsesmaade, den ydre og den indre. Muskelvirksomheden er saaledes ikke Villiens Virkning, men dens sanselige Fænomen. Villien er nemlig ikke blot identisk med Hjernen, men med hele Legemet, og heller ikke blot med den Kraft, der bevæger Musklen, men ogsaa med den, der danner Musklen af Blodet. De forskellige Organer og Funktioner svare til de forskellige Drifter. — Schopenhauer giver herved Begrebet Villie en ny Udvidelse udover Bevidsthedslivets Omraade. Det bliver for ham Et med Alt, hvad man kalder Naturkraft. De forskellige Naturkræfter ere kun særskilte Former for en i hele Naturen virkende Villen. Materien er Villiens synlige Form. Forskellen mellem blind Naturkraft og overlagt Handlen er kun en Gradsforskel og angaar kun Fænomenerne, ikke det Væsen, der aabenbarer sig i dem. Naar Schopenhauer saaledes fører Begrebet Kraft tilbage til Begrebet Villie, istedetfor — som man plejer — at gaa den modsatte Vej, saa er det i Overensstemmelse med hans Grundsætning om, at det middelbart Bekendte skal føres tilbage til det umiddelbart Bekendte. Al Naturkraft opfattes i Analogi med, hvad vi kende hos os selv som Villen. Hvad der egentligt gaar for sig ved Stødet, ved Tiltrækningen, ved Magnetnaalens Drejning, ved den kemiske Proces, ved den organiske Væxt, det bliver os kun klart, naar vi opfatte det som forskellige Grader og Former af Villen. I »Der Wille in der Natur« søger Schopenhauer at paavise dette i det Enkelte.

Schopenhauers Tilslutning til Identitetshypotesen fremtræder, som saa mange af hans Synsmaader, uden nærmere Begrundelse. Det er ikke umuligt, at han her — ligesom i hele sin Villieslære — har faaet sine Motiver fra Fichte, der i sine Forelæsninger over »Bevidsthedens Kendsgerninger«, ved hvilke han havde Schopenhauer som Tilhorer, udviklede, at Legemet er den ydre, materielle Form, under hvilken Jeget maa fremtræde for at kunne kæmpe med de materielle Skranker, da Materie kun kan fortrænges af sit Rum ved en anden Materie. Hos Fichte er der altsaa forsøgt en Begrundelse; hos Schopenhauer gives blot en Proklamation. Og desuden begaar Schopenhauer en

meget stor Inkonsekvens, idet han uden videre lader Hjernen frembringe Forestillingerne. Paa dette Punkt udtaler han sig altsaa aldeles materialistisk og uden at føle nogen Brod, medens han ellers har Haansord nok mod Materialisterne. Hans Standpunkt er dette: Forestillingen om Verden er et Produkt af Materien (i Hjernen); men selve Materien (Hjernen indbefattet) er kun et for den sanselige Forestilling bestaaende Fænomen af Villien, der er den absolute Realitet. Den upsykologiske Spaltning mellem Forestilling og Villie viser sig her i sin grelleste Form. Det romantiske Kunstnerblik paa Tilværelsen, der efter Schopenhauers eget Sigende har ført ham til hans System, har ladet ham med let Fod gaa hen over iøjnefaldende Modsigelser. —

Schopenhauers Naturfilosofi minder om Schellings. Ligesom denne søger at paavise en opstigende Række af »Potenser« i Naturen, gennem hvilke Materien hæver sig til Aand, saaledes skelner Schopenhauer en Række af Trin, gennem hvilke Villien hæver sig fra de rent elementære Former til de klart bevidste. Lavest staar den rent mekaniske Vexelvirkning, hvor Aarsag og Virkning ikke ere af forskellig Natur, og hvor Forholdet mellem dem kan gøres umiddelbart anskueligt. Ved de speciellere Naturkræfter (Varmen, Elektriciteten o. s. v.) bliver Forholdet mere uigennemsigtigt paa Grund af Uensartethed mellem Aarsag og Virkning. Og endnu hemmelighedsfuldere bliver Aarsagsforholdet paa det organiske Omraade, hvor Aarsagen fremtræder som vækkende Impuls (Reiz), idet der i Virkningen er langt Mere end i Aarsagen. Tilsidst, hos de bevidste Væsener, bliver Aarsagen til Motiv — men her er det jo saa, at Selviagttagelsen afslører Aarsagsforholdets indre Natur for os, saa vi opdage, at det er en Villen. Villien stræber efter den højeste mulige Objektivation, det vil sige, fænomenal, objektiv Fremtræden. Denne Stræben er Et med selve Trangen til at existere. Deraf den uendelige Rigdom af Former og Trin i Naturen! Ethvert opnaaet Trin er en Skranke, udover hvilken der higes. Enheden og Slægtskabet i Naturen forstaas ved, at det er én og samme Villie, der rører sig i Alt; Forskelligheden og Mangfoldigheden ved, at den uendelige Existenstrang ikke kan standses paa noget

Trin eller rummes i nogen Form. Og den ene Form staar den anden i Vejen: deraf Kampen i Naturen, især paa Plante- og Dyrelivets Omraade. Villiens Rastløshed ytrer sig ogsaa i Kloddernes Bevægelser gennem Verdensrummet uden Hvile og uden Maal. Men i de levende Væseners Verden fremtræder tydeligst den indre Splid i Verdensvillien (die dem Willen wesentliche Entzweiung. Welt als Wille und Vorstellung, I, § 27). Alt trænger sig frem til Existens, om muligt til organisk Existens, og da igen til saa høj en Form af Liv som muligt, og under denne Trængsel opstaar Kamp og gensidig Ødelæggelse. Mennesker og Dyr fortære hverandre og fortære Planterne, der igen fortære Luft, Vand og andre Stoffer. Overalt »Gedränge und Gewirre«, og derfor Jagen, Angst og Lidelse! — Gennem Billeder af Naturlivet, som han henter fra sin rige Læsning, illustrerer Schopenhauer dette nærmere.

Under denne Kamp for Selvopholdelsen opstaar da blandt Andet ogsaa Bevidstheden. Den er fra først af kun Middel til Selvopholdelse, idet den medfører den Fordel, at Bevægelse kan udløses, før Indtrykket (der Reiz) kommer, idet Motivet foregriber det. Med ét Slag bliver da Verden til som Forestilling. Men igennem Forestillingerne, sine Produkter, vedbliver Villien til Livet at virke. Naar vi forestille os Livet som et Gode og derfor stræbe at bevare det og udvikle det, sa skyldes det en for os ubevidst Indflydelse af Verdensvillien paa vore Forestillinger. Den foregogler os Goder og vækker stadigt nye Forventninger, for ad nye Veje at kunne klamre sig til Existensen. Vi ere selv Et med denne Villie til Livet; derfor maa vi leve, og fordi vi maa leve, mene vi, at Livet er godt. Vi drives frem bagfra, medens vi tro at styre efter vore frit valgte Formaal. Dette gælder ikke blot for den Enkeltes Selvopholdelse, men ogsaa for Slægtens Opholdelse gennem Forplantningen. Den Enkelte føler her den stærkeste Trang og ved dennes Tilfredsstillelse den højeste Lyst — og dog er han derved kun Middel for Villiens Stræben efter fortsat Bestaaen gennem Slægten. Selv i det individuelle Valg i Kønsforholdet ledes han uden at vide det mod det Individ, der sammen med ham kan

sætte det bedste Afkom i Verden. Til Grund ligger overalt den blinde, universelle Trang til Existens.

Medens Optimisten gaar blindt i Tøjet for denne dunkle Bedrager, gennemskuer den pessimistiske Tænker Illusionen og opdager, at Livet er en Forretning, der ikke betaler sig. Ved Beviset herfor henviser Schopenhauer til Erfaringen, der tilstrækkeligt godtgør Livets Lidelse og Intethed. Men et Erfaringsbevis vilde ikke være udtømmende. Derfor bliver (se Welt als Wille und Vorstellung, I, § 58—59 og II, Kap. 28 og 46) den aprioriske Betragtning, der støtter sig til selve Følelsens eller Villiens Natur, det egentlige Afgørende. Kun Ulystfølelserne ere positive: der rører sig i dem den stadige Trang og Brynde, som holder Livet oppe og driver det frem. Hvergang en forbigaaende Dæmpelse af denne indre Ild opnaas, idet Trangen tilfredsstilles, opstaar Lystfølelsen; dennes Natur er negativ, kun Tegn paa en udfyldt Mangel. Ved en Illusion staar den alligevel for os som en positiv Tilstand [52]). Gennemgaaende ere da ogsaa Ulystfølelserne de stærkeste. Vi mærke Smerten, men ikke Smerteløsheden, Sorgen, men ikke Sorgløsheden, Frygten, men ikke Sikkerheden. Velvære er en helt negativ Tilstand. Sundhed, Ungdom, Frihed — de største Goder — mærke vi ikke, før de ere forbi. Og medens Vanen sløver Nydelsen, skaber den Mulighed for ny Lidelse, hvis det Tilvante ophører. — Den Elendighed, der saaledes ligger til Grund, mærker den store Mængde ikke; Genierne opdage den lettere, fordi de aandelige Kræfter røre sig stærkest i dem og Ønskerne ere mere levende; Modstanden og Skuffelsen føles da saa meget des stærkere. — Dette hele Resultat stemmer meget godt med den tidligere opstillede Antagelse, at Begrundelsens Lov ikke gælder for Verdensvillien. Denne er baade praktisk og teoretisk et Problem, et irrationelt Princip, Noget, som ikke kan og ikke skal begribes. —

Som man ser, faar Schopenhauer noget helt Andet ud af sin Naturfilosofi end Schelling. Gennem de forskellige Naturtrin bliver Spændingen stærkere og stærkere, indtil den tilsidst slaar ud i Bevidsthedens Lys og derved faar sin skarpeste Form. Der er en mere realistisk Karakter over hans Naturopfattelse end

over Schellings[53]). Det viser sig ogsaa i den Forskel, han gør mellem Naturætiologi, Paavisning af de virkende Kræfter og Aarsager, og Naturfilosofi, Tydning af det absolute Væsen, der ytrer sig i disse Kræfter. Havde han kun fastholdt denne Distinktion! Men den hindrer ham ikke i Udfald mod den mekaniske Naturopfattelse, som han dog konsekvent maatte have ladet udfolde sig selvstændigt, for at han saa bagefter kunde forsøge sin metafysiske Tydning. Og hermed hænger det nøje sammen, at han ligesaa lidt som de andre romantiske Filosofer antager en virkelig, Skridt for Skridt i Tiden foregaaende Udvikling i Naturen. Han antyder vel Trangens og Brugens Indflydelse paa Organernes Udvikling, men han betragter det som en Fejltagelse af LAMARCK, naar denne antager en historisk Udviklingsgang fra lavere til højere Arter. Schopenhauer betragter de forskellige Naturformer og Naturtrin som Udtryk for Verdensvillien, udstraalende fra den, men ikke i real Sammenhæng med hverandre indbyrdes. Og dog staar han med sin »Villie til Livet« og ved sin store Vægt paa Trængslens og Kampens Betydning i Naturen som en Forløber for Udviklingslæren i den Form, Darwin senere gav den. Han har Blik for den virkende Aarsag, Darwin beraaber sig paa, skønt han ikke indrømmer, at denne Aarsag kan frembringe Artsforskellighederne i Naturen. Disse staa for ham som Platons Ideer, som evige Former for den ubændige Villies Udslag; en Oprindelse have de ikke.

Endnu mere end ved sin realistiske Tendens træder han i Modsætning til Schelling ved sin pessimistiske Tydning. Hans personlige Livsopfattelse kommer her afgjort til at farve hans Kosmologi, og hans skarpe Iagttagelsesevne og dybe Indignation give hans Fremstillinger, forsaavidt de bevæge sig paa det menneskelige Livs Omraade, en i høj Grad udpræget Karakter. Det er ved sin Livsfilosofi, han især har virket paa større Kredse.

d. Forløsning ved kunstnerisk Betragtning.

Knuden er nu knyttet; Spørgsmaalet er, om den kan løses. Karakteristisk for Schopenhauers Anvisninger til Løsning er, at

de udelukkende henvende sig til den Enkelte. Historien er for ham et Spil af Tilfældigheder, som Isblomsterne paa Ruden eller Figurerne i et Kaleidoskop, og han antager ingen fremskridende Udvikling gennem Slægten, hvorved det Onde kunde elimineres. Villien er den samme paa alle Trin — saa forskellig end Erkendelsen er! Det er en stor psykologisk Gaade, hvorledes dette kan være muligt. Erkendelsen opstaar som Middel i Villiens Tjeneste; men hvor godt dette Middel end er, faar det ikke nogen tilbagevirkende Indflydelse paa Villien selv. Derimod skal det i nogle Tilfælde kunne lade sig gøre, at Erkendelsen ganske løsriver sig fra Villiens Tjeneste, hvorved da Menneskets Individualitet ophæves og det gaar helt op i interesseløs Betragtning. Saaledes naar man »taber sig« i Beskuelsen af et Kunstværk. Denne Omvæltning og Frigørelse, hvor Villien forsvinder og den rene Skuen raader, kan kun forklares ved et pludseligt Gennembrud af Anskuelsesevnen. Man forholder sig nu rent betragtende til Verden — og det kan man kun, naar man glemmer, at man hører til den. Med Villien falder ogsaa Lidelsen bort. Kun ved Kunsten bliver dette muligt. Videnskaben gaar bestandigt videre i Grundenes Række, og Villien stræber stedse rastløst videre. Men Kunsten er overalt ved Maalet; den fremstiller Tingene i deres evige Ro, »under Evighedens Synspunkt«. Særligt priser Schopenhauer den nederlandske Kunst for den stille, villiesfri Sindstilstand, som udtrykker sig i den, og som var nødvendig, for at en saa objektiv Anskuen kunde blive mulig. Men den højeste Kunst er for ham Musiken, der umiddelbart fremstiller Villien, Verdensvillien i dens Stigen og Falden, i dens elementære og i dens komplicerede Former, og giver os dens hemmelige Historie, dens Hæmninger, Kampe og Kvaler. Det er i Virkeligheden os selv, der ere den spændte, slagne og zitrende Stræng! — Men der udfordres en stærk Anspændelse til at fastholde det kunstneriske Forhold til Tilværelsen, og kun Faa have Energi nok dertil. Villien med dens aldrig hvilende Trang og Jammer presser stedse paa. Genierne ere i særligt høj Grad udstyrede med Evnen til i Billedet at nyde, hvad man flyr i den nøgne Virkelighed.

Den af Kant og Schiller paaviste Modsætning mellem Kunst og Liv drives af Schopenhauer ud til den yderste Yderlighed. Han overser den sympatiske Fordybelse i Genstanden, der igen forudsætter, at vi tillægge den en Værdi. Kunstværdien vil tilsidst falde bort, naar der aldeles ingen Livsværdi gives. Med en Variation af Goethes Stambogsvers kunde man sige: »Vil du tillægge Kunsten Værd, maa du tillægge Livet Værd!« — Det er endvidere klart, at Schopenhauer nødvendigvis faar Brug for en Villie ved selve den kunstneriske Frigørelse fra »Villien«: ti — som han rigtigt siger — der hører Anspændelse til at fastholde den kunstneriske Betragtning. For den Energi hvormed ideelle Formaal hævdes, har Schopenhauer intet Udtryk, da han negter Muligheden af, at den elementære »Villie til Livet« kan undergaa en Metamorfose. Til Gengæld maa han da statuere en af de bratte Overgange, hvorpaa hans System er saa rigt.

e. Praktisk Forløsning.

Selv hos Genierne er den kunstneriske Forløsning fra Livet kun momentan og aldrig fuldstændig. En fuldkommen Beroligelse, et afgørende Kvietiv yder Kunsten ikke, kun en forbigaaende Trøst. Verdensvillien, der rører sig saa mægtigt i os Alle, som om vi hver for sig vare det Hele, driver os tillige til at gøre Overgreb mod hverandre. Statens afskrækkende Myndighed dæmper vel Uretten, men den sande Overvindelse af Egoismen kommer først frem, naar vi besinde os paa, at det er et og samme Væsen, der rører sig i os Alle, saa at den, der piner, i sin inderste Grund er Et med den, der pines, skønt han i sin Illusion mente at være et helt andet Væsen end sit Offer. Det sande Samvittighedsnag og den sande Dyd opstaa ved Anelse om Individuationens Illusion. Særligt Menneskekærligheden forudsætter Erkendelsen af Alles Enhed. Da enhver Glæde efter Schopenhauers Psykologi forudsætter Borttagelsen af en Smerte, kan Kærligheden kun gaa ud paa Lindring og fremtræder derfor som Medlidenhed. I Medlidenheden ser Schopenhauer »det etiske Urfænomen«, og han erklærer den for uforklarlig, naar man ikke forudsætter Alles Enhed i sidste Grund.

Af den udvikle de højeste Dyder, Retfærdighed og Kærlighed, sig.

Men det absolute Kvietiv opnaas kun af dem, der aldeles fornegte Villien til Livet i sig gennem fuldstændig Resignation. Kun de store Asketer og Hellige naa saa højt, at Livsvillien ikke længere virker i dem. Askesen er da ikke Spægelse for at opnaa Salighed i en anden Verden, men er den uvilkaarlige Følge af, at Selvopholdelsestrangen, Trangen til at fortsætte sin og Slægtens Existens, er falden bort. I Buddhismen og Urkristendommen findes Exempler herpaa. For den, der har gennemskuet Tilværelsens Kval og Individuationens Illusion, gives der ikke mere Motiver, kun Kvietiver. Derved glides over i Nirvana, en Tilstand, der staar som et Intet for dem, hvis højeste Realitet er Sanseverdenen. Schopenhauer udtaler sig herom paa følgende Maade (Welt als Wille und Vorstellung. II. Kap. 48): »Paa sit Højdepunkt faar min Lære en negativ Karakter, ender altsaa med en Negation. Den kan nemlig her kun tale om det, der bliver negeret eller opgivet; hvad der vindes og gribes i Stedet, nødes den til at betegne som Intet, og den kan kun tilføje den Trøst, at det kun er et relativt, ikke et absolut Intet. Ti naar Noget ikke er Noget af alt det, vi kende, saa er det ganske vist overhovedet Intet for os. Men deraf følger nu ikke, at det absolut Intet er, nemlig at det udfra ethvert muligt Standpunkt og i enhver mulig Betydning skulde være Intet. Deraf følger kun, at vi ere begrænsede til en rent negativ Erkendelse af det, og dette kan meget vel skyldes vort Standpunkts Begrænsning.« (Smlgn. hermed Schopenhauers Briefe, herausg. von Griesebach. p. 210 f; 359). — Filosofen ser i den uvilkaarlige Bortdøen den højeste Form for Forløsning. Men ligesaa lidt som den Hellige behøver at være Filosof, ligesaa lidt behøver Filosofen at være hellig. Filosofen har kun at fremsætte sin Opfattelse af Verden i tydelige Begreber, og finder da Asketens Ekstase som det højeste Ideal, et Ideal han bøjer sig for i Ærefrygt, selv om han for sin egen Person gaar andre Veje. —

Atter her — ligesom ved den kunstneriske Forløsning — undlader Schopenhauer at give os Forklaring af, hvorfra den Energi, den *Villie* kommer, der kan løsrive os fra »Villien til

Livet«. Selv om det er en negativ, en hæmmende Villie, saa er det dog en Villie, der udfordres, og hos Asketen langt tydeligere end hos Geniet. Derhos kan jo dette Brud med Villien ikke ske uden et Brud med Villiens Ytringsformer, der jo dog skulde underligge Begrundelsens Lov! Allerede ved sin Erklæring om, at Medlidenheden er et psykologisk uforklarligt Fænomen, forsynder han sig mod sin egen Erkendelseslære. Paa flere Punkter (foruden de nævnte ogsaa i sin Forklaring af spiritistiske Fænomener, der optoge ham meget i hans senere Aar) lader han, hvad der fuldstændigt strider mod den kritiske Filosofis Aand, »Tingen i sig« gennembryde Fænomenernes Række. Aldeles afset herfra fremtræder der for Schopenhauer den store Vanskelighed, der melder sig ved ethvert Forsøg paa at udlede Alt af ét Princip, nemlig, hvorledes Modsætningen og Spliden indenfor den ene Verdensvillie (die dem Willen wesentliche Entzweiung) er mulig, og fremdeles, hvorledes det er muligt at forklare den fænomenale Tilværelses Forskelligheder udfra det ene, i Alt sig rørende Princip. Det var dette Problem, Böhme tumlede med i sine religiøse Spekulationer; det var det, Tschirnhausen fremsatte for Spinoza og Eschenmayer for Schelling. En af Schopenhauers Disciple, FRAUENSTÄDT, har gjort sin Mester en lignende Indvending. Schopenhauers Svar (i Breve fra Efteraaret 1853) hævder egentligt kun, at Forskellighederne *maa* have deres Grund i Tingen i sig, men siger ikke hvorledes [54]).

Schopenhauers radikale Pessimisme er et Fænomen af stor kulturhistorisk Interesse. Paa den Maade, han søger at begrunde den, ligger der ikke stor Vægt. Hverken hans Erfaringsbeviser eller hans Forsøg paa psykologisk Deduktion holde Stik, naar de skulle begrunde den absolute Pessimisme. Dog vilde det ikke være berettiget at opfatte det Hele som blot Udslag af hans særegne Temperament. Enhver betydelig Individualitet er et Udsigtssted for Menneskeslægten, fra hvilket den faar Øje paa Muligheder og paa Sider ved Tilværelsen, der ellers ikke vilde blive fremdragne. Og den Energi og Aandsfrihed, med hvilken Schopenhauer blotter Disharmonierne og Skyggesiderne i Naturen og Kulturen, har bevirket, at Vurderingsproblemet er

indtraadt i en hel ny Fase. Tilsløring af Fakta og Afstumpning af Problemer vil nu paa dette Punkt blive vanskeligere end før. Det har sin store teoretiske og praktiske Betydning. Og denne Vinding rokkes ikke ved Schopenhauers ægte romantiske Forsøg paa at gøre sin Livsfølelse til hele Tilværelsens. Medens hans Antipoder indenfor den romantiske Udviklingslære dog stedse stræbe at holde deres Personligheder tilbage, for at Tankeindholdet kunde udvikle sig efter dets egne Love, har Schopenhauers Filosofi en mere individualistisk Karakter, ogsaa derved, at han gør vilkaarlige Tankespring, hvor det gælder at danne Overgang mellem Ideer, der hver for sig staa fast for ham i hans individuelle Livsfilosofi, skønt han ikke kan paavise nogen objektiv, virkeligt begrundet Sammenhæng mellem dem. Heldigvis har han ved sin egen Erkendelsesteori, der genoptager Kants Undersogelser, selv fremsat Korrektiver. Han staar, ligesom Schleiermacher, som et interessant Exempel paa, hvorledes kritisk Filosofi og udpræget individuel Livsopfattelse forenes. Ved selve deres Personligheder belyse disse Mænd det store Problem om Forholdet mellem Tænkning og Liv, selv om deres egen Løsning ikke skulde være den definitive.

C. UNDERSTRØM AF KRITISK FILOSOFI I ROMANTIKENS PERIODE.

Schleiermacher og Schopenhauer staa som fremragende Vidnesbyrd om, at Kants Tanker ikke vare komne til deres fulde Ret igennem Fichtes, Schellings og Hegels Konstruktioner. Kant var intet overvundet Standpunkt; midt under den romantiske Spekulations tilsyneladende Eneherredømme har han stedse havt en Kreds af trofaste og forstaaende Efterfolgere. Der var stedse en Understrøm, som vel ikke formaaede at bryde den spekulative Overstrøm, før den fik Hjælp fra Naturvidenskaben og den historiske Kritik, men som dog er af stor Betydning dels for selve den filosofiske Forsken ved sine Resultater, dels for Filoso-

fiens Historie som Vidnesbyrd om, at Kontinuiteten i Tænkningens Historie ikke afbrødes ved de spekulative Filosofers Tankeeventyr. Først og fremmest er her at nævne en hel Række Mænd, der ikke ere optraadte med Fordring paa at være Filosofer af Faget, men hvis Livsanskuelse var bleven bestemt ved Kants Filosofi, og som bevarede denne Livsanskuelse trofast under deres Virken i større eller mindre Kredse. Der dannede sig i flere Egne af Tyskland Foreninger af Mænd af højst forskellig Alder og Stand til fælles Studium af Kant, og der var mange Enkelte, tildels blandt Tidens mest udmærkede Mænd, som formaaede at bevare Kærnen i Mesterens Tanke med Bortseen fra det Uvæsentlige i de Former, han havde iklædt den. Af særlig Interesse er det at se, at der i Kredsen af de Mænd, som Tyskland skylder sin aandelige og politiske Genfødelse efter Nederlagene i det 19. Aarhundredes Begyndelse, findes ikke faa af Kants Disciple. Foruden Schleiermacher og Fichte er her at nævne WILHELM VON HUMBOLDT, som organiserede Undervisningsvæsenet i Preussen, og THEODOR VON SCHÖN, der gennemførte Livegenskabets Ophævelse. »I Kontrast med den raa Virkelighed se vi hin Tids Statsmænd træde op overfor Landbolovgivningens, Lavsfrihedens og Købstadforfatningens Problemer med Königsbergerskolens Idealisme« (Gneist.) For Danmarks Vedkommende kan her nævnes den store Jurist A. S. ØRSTED, der i sin Ungdom var en ivrig Kantianer, og som i sin høje Alderdom erklærede (*Af mit Livs og min Tids Historie.* København 1851. I. p. 35), at den Indflydelse, Kants Etik havde paa hans Sind, aldrig nogensinde havde tabt sig. Ørsted udtaler i denne Sammenhæng: »Da en af de Statsmænd, som havde havt Del i at lede Preussens Genfødelse, og som stedse var bleven den Aand tro, hvorfra den gik ud (Statsminister von Schön), i Anledning af sit Embedsjubilæum modtog en skøn og varm Hyldest af sine Medborgere, vidnede han, at dersom han havde udrettet noget Gavnligt for sit Fædreland, saa skyldte han det til den Tænkemaade, som hans store Lærer Kant havde indpodet ham, og at han derfor maatte føre den Tak, man havde bragt ham, tilbage til den Kilde, hvorfra han kun var en liden Bæk. Uden iøvrigt at kunne gøre nogen Sammenligning gribes jeg

af en lignende Følelse ved at tænke over, hvad Kant har været mig og mange Andre i mit Fædreland.« Dog var det ikke blot Kants Indflydelse som Etiker, der holdt sig trods den romantiske Overstrøm. Den strenge Fordring, han havde stillet til Begrundelsen, og den kritiske Forstaaelse, han havde vundet af Erkendelsens Grænser, lod saare mange af hans Disciple betragte den spekulative Vending, Filosofien fik hos hans mest fremtrædende Efterfølgere, med Harme og Foragt. Paa en overordentligt klar og interessant Maade ses dette hos den ivrige Kantianer Lægen JOH. BENJ. ERHARD, hvis Selvbiografi og Brevvexling VARNHAGEN VON ENSE har udgivet. I et Brev af 19. Maj 1794 udtaler han (i Anledning af Fichte): »Den Filosofi, som *gaar ud fra* én Grundsætning og drister sig til at udlede Alt deraf, er og bliver stedse et sofistisk Kunststykke; men den Filosofi, der *stiger op til* den højeste Grundsætning og fremstiller alt Andet i fuldkommen Harmoni med den, uden at udlede det deraf, er den sande . . . Kants Filosofi hersker slet ikke hos hans Disciple; ti de ville gøre Fornuften *konstitutiv* . . . Jeg har allerede en Gang skrevet til Reinhold derom og bevist ham, at en Teori om Forestillingerne er umulig; kun en Analyse af dem er mulig.« Alle vore Domme, viser Erhard dernæst, dannes ved Analyse. Det gælder i Erfaringsvidenskaberne, og det gælder ogsaa i Filosofien, hvor »vi opnaa al vor Erkendelse ved *Analyse af de af os uden Reflexion dannede Begreber*; naar man ikke agter herpaa, saa konstruerer man sig selv et System af de oprindelige Begreber, istedetfor at erkende det virkelige System.« De Betænkeligheder, Erhard her udtaler, deltes af flere af hans Venner, saaledes ogsaa, som allerede antydet, af Schiller. Den berømte Retslærde ANSELM FEUERBACH udtaler ligeledes i et Brev, at »den, der har draget Næring af Kants Aand og véd, at Spil med tomme Begreber ikke er Filosofi«, ikke kan dele den Begejstring, hvormed den nye Filosofi blev modtagen af de Fleste. (*Biographischer Nachlass.* 2. Ausg. I. p. 51). Og Wilhelm von Humboldt følte, netop paa det Tidspunkt, da Hegel stod paa sin Berømmelses Højde, Trang til at give et af dyb Beundring gennemaandet Karakterbillede af Kant, i hvilket denne prises for ved sit kritiske Ar-

bejde at have givet den filosofiske Analyse dens rette Grundlag, for at have forenet »en maaske uovertruffen Dialektik« med »Sans for den Sandhed, der ikke kan naas ad denne Vej«, og for snarere at have lært Filosoferen end Filosofi, snarere at have vakt til Søgen end meddelt Resultater. (*Ueber Schiller und den Gang seiner Geistesentwickelung.* — Indledning til *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm v. Humboldt.* Stuttgart und Tübingen. 1830. p. 45—49).

Samtidigt med, at Erhard udtalte sine Betænkeligheder ved den konstruktive Vending i Filosofien, udarbejdede to af Fichtes Tilhørere i Jena Kritiker af »Videnskabslæren«, der for dem bleve Indledninger til langt Tankearbejde. FRIES og HERBART stillede sig begge den Opgave at arbejde videre i Kants Aand, idet de ikke kunde anerkende den Vej, ad hvilken Fichte vilde føre Kants Filosofi videre, for den rette. Hver paa sin Maade søgte de at give det psykologiske Grundlag, paa hvilket Kants Filosofi i Virkeligheden — skønt han nødigt vilde indrømme det — hvilede, en videre Udførelse. Derved faa de stor Betydning for Psykologiens Historie. De hævde Erfaringspsykologiens Ret og Betydning overfor de spekulative Konstruktioner. Deres ædruelige Aandsretning og deres dygtige naturvidenskabelige Indsigt stiller dem i flere Henseender som Repræsentanter for en Tankegang, man ikke plejer at datere tilbage til Romantikens Periode. I Linie med dem traadte senere BENEKE, hvis Fortjenester ogsaa hovedsageligt ligge paa Psykologiens Omraade. Naar disse tre Forskere kun formaaede at vedligeholde og fortsætte en Understrøm, ikke at bryde Overstrømmen, kom det af det Dæmpede, Tilbageholdende i deres Natur. Deres Omraade var Empirien og Kritiken, ikke de iøjnefaldende Ideers og de glimrende Anskuelsers Verden. Men deres stille Arbejde har baaret sin Frugt.

a. Jacob Friedrich Fries.

Ligesom Schleiermacher er Fries udgaaet fra Brødremenigheden og bar Mærker deraf i sit aandelige Liv, dels i den Vægt, han lægger paa Følelsen som Grundlag for Tro og Anelse, dels — ved en naturlig Kontrastvirkning — i den Kritik, han

anlægger overfor den Indflydelse, Følelsen kan have til at gøre Erkendelsen dogmatisk og til at lamme Villien. Og ligesom Schleiermacher arbejdede han sig ved selvstændig Tænkning ud af den konfessionelle Begrænsning, der herskede paa den herrnhutiske Læreanstalt i Niesky, hvorhen han kom i Aaret 1792, 19 Aar gammel. Efter hvad han selv har udtalt (i Optegnelser, der ere benyttede af HENKE: *Jacob Friedrich Fries.* Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt. Leipzig 1867), var det personlig Erfaring og psykologisk Studium, der bragte ham bort fra den positive Tro. Forgæves havde han anstrengt sig og kæmpet for at fremtvinge hos sig de andægtige Stemninger, der fordredes i Herrnhuternes mange stille Timer; han indsaa nu, at det var hans egen naturlige Følelse og Fantasi, han havde villet drive op til en kunstig Højde. Tillige fik han etiske Betænkeligheder ved Forsoningslæren. Men det religiøse Liv tabte dermed ikke sin Betydning for ham. Ligesom Schleiermacher fandt han en symbolsk Værdi i de religiøse Forestillinger, og trods al dogmatisk Negation følte han sig aandeligt beslægtet med Brødremenigheden, til flere af hvis Medlemmer han hele sit Liv igennem bevarede et varmt Venskabsforhold. Hans filosofiske Udvikling bestemtes ved, at han allerede paa Herrnhuterkollegiet indførtes i Kants Filosofi, der blev fremstillet for Eleverne særligt i den Form, Reinhold havde givet den. Kun i Smug kunde Fries læse Kants egne Værker, og her interesserede det ham især at se den Vej, ad hvilken Kant var kommen til sine Resultater. Den psykologiske Analyse, som Kant i sine Ungdomsskrifter lagde saa megen Vægt paa, og som i hans »Kritik der reinen Vernunft« kaldes den subjektive Deduktion, men som han stedse mere skød til Side, blev i Fries' Øjne det Vigtigste. Men Fries savnede allerede nu hos Kant en gennemført Behandling af det psykologiske Grundlag for Erkendelsesteorien, og han stillede sig det som Livsopgave at bringe det til Veje. Efterat have forladt Herrnhuterkollegiet studerede han i Leipzig, hvor Psykologen PLATTNER fik stor og blivende Indflydelse paa hans Anskuelser, og derefter i Jena, hvor Fichte netop stod paa Højdepunktet af sin Kraft og sit Ry. Fichtes Videnskabslære tilfredsstillede ham

aldeles ikke. Han fandt sine første Fordringer til videnskabelig Metode uopfyldte ved dette Forsøg paa at opstille et eneste højeste Princip og gaa ud fra det. Først psykologisk Beskrivelse, saa Analyse og Abstraktion — og saa først, om muligt, en Konstruktion, der dog aldrig kan blive Andet end hypotetisk — det var de Grundsætninger, Fries allerede havde fundet, dels ved sin egen Tænkning, dels ved sit ivrige Studium af Matematik og Naturvidenskab, som han havde begyndt i Niesky og fortsatte i Jena. Allerede før han kom til Jena havde han udarbejdet en Række Afhandlinger, i hvilke han paaviste Erfaringspsykologiens Betydning for de filosofiske Problemer. De Indvendinger, han havde at gøre mod den spekulative Filosofi, og som Fichtes Forelæsninger vakte hos ham, nedskrev han og udarbejdede paa Grundlag af dem senere sit Stridsskrift: *Reinhold, Fichte und Schelling* (1803, udgivet paany 1824 under Titel *Polemische Schriften*. I), en Bog, som først gjorde hans Navn bekendt, og som endnu har stor Interesse ved sin Karakteristik af den filosofiske Metode. I nogle Aar levede han som Huslærer i Schweiz og fortsatte sine filosofiske og naturvidenskabelige Studier. Derefter virkede han som Docent i Jena, opponerende mod den i dette Romantikens Arnested herskende spekulative Filosofi. Som Professor i Heidelberg udgav han *Wissen, Glaube und Ahndung* (1805), en populær Fremstilling af hans erkendelsesteoretiske og religionsfilosofiske Anskuelser, og derefter sit Hovedværk *Neue Kritik der Vernunft* (1806—7), i hvilket han optog Kants Tankegang og søgte at korrigere den og føre den videre. Foruden af Kant var han ogsaa paavirket af Jacobi, hvis Fremhæven af den umiddelbare Bevidsthed og af Følelsen stemte med hans Overbevisning om den psykologiske Erfarings grundlæggende Betydning. Men medens Kant vilde bevise for Meget og derved forledte til en ny Dogmatisme, vilde Jacobi bevise for Lidet og blev derved egentligt staaende udenfor Filosofien. I et Stridsskrift (mod Schelling), *Von deutscher Philosophie Art und Kunst* (1812), har Fries nærmere udviklet sit Forhold til Kant, Jacobi og Romantikens Filosofi. I hele den sidste Del af sit Liv (1816—43) virkede Fries som Professor i Jena. Paa Grund af sine fri-

sindede politiske Anskuelser, som han havde udviklet i Romaner og Flyveskrifter, var det ham en særegen Glæde at komme tilbage til Karl Augusts Hertugdømme, da dette lille Land var det eneste, hvor de efter Frihedskrigene givne Fyrstelofter om Stænderforfatningers Indførelse vare blevne opfyldte. Som Kants Discipel lagde Fries i sin Etik stor Vægt paa Følelsen af den personlige Værdighed og indskærpede, at et kraftigt personligt Liv kun kunde udfolde sig i et af Ærens og Retfærdighedens Ideer gennemtrængt offentligt Liv; »det er«, siger han i sin 1818 udgivne Etik (p. 377), »Folkenes Skændsel at trælle for enkelte Menneskers eller enkelte Stænders Privatformaal, og den sande Fordring om borgerlig Frihed gaar ud paa, at kun de offentlige Formaal gælde i Staten«. I denne Aand søgte han at paavirke den akademiske Ungdom, der nu efter Krigen var vendt tilbage til Studierne; han vilde dermed tillige arbejde mod den Raahed, det tidligere Studenterliv var præget af. Energisk advarede han mod hemmelige Foreninger, hvorimod han sympatiserede med Dannelsen af et almindeligt tysk Studenterforbund, ved hvilket det Baand, den fælles Kamp mod Verdenserobreren havde knyttet, kunde bevares. Hans Deltagelse i Wartburgfesten 1817, hvor der holdtes Taler i denne Aand, og hvor man i Efterligning af Luthers Opbrænding af Banbullen opbrændte en Del (virkeligt eller formentligt) reaktionære Bøger, vakte en Storm imod ham, som den ham gunstigt sindede Karl August forgæves søgte at afværge. Fra preussisk og østerrigsk Side fordredes hans Afsættelse, og da Sand, en af Fries' Tilhørere, havde myrdet Forfatteren Kotzebue (der stod som et Symbol paa Reaktion og fremmed Indflydelse), blev man nødt til at give efter, dog saaledes, at Fries kun opgav det filosofiske Professorat og istedetfor overtog et Professorat i Fysik. Allerede i Heidelberg havde han forbundet Lærervirksomhed i Fysik og i Filosofi, et Bevis paa Grundigheden i hans naturvidenskabelige Uddannelse. Han har udgivet en matematisk Naturfilosofi, en Fysik og en populær Astronomi, Værker, der skaffede ham Gauss' og Alexander von Humboldts Anerkendelse. Betydningsfuld er denne Side af Fries' Virksomhed ved, at han hævder den strenge mekaniske Naturopfattelse, som den romantiske

Naturfilosofi havde trot at kunne skyde til Side som en Tilfældighed. Det var Fries' Overbevisning, som han blandt Andet har udtalt i sin *Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung* (1837—40), et for sin Tid fremragende Værk, at den strenge naturvidenskabelige Opfattelse af den ydre og den indre Erfarings Fænomener først egentligt giver den nyere Tids filosofiske Problemer deres Brod. Fra denne Side sympatiserer han med Spinoza, hvis Identitetshypotese han hylder, medens han opponerer mod Spinoza som konstruktiv Filosof. I sin *Psychische Anthropologie* (1820—21) bygger han paa Selviagttagelse og Fysiologi og giver interessante Bidrag baade til Læren om Sansningen, til Læren om Forestillingernes Association (den psykiske Mekanisme) og til Læren om det aandelige Livs Enhed og Aktivitet paa alle Trin. Med alle sine Mangler er dette Skrift en Forløber for den nyeste Tids Psykologi. —

Fries betragtede sig stedse som Kantianer. Endnu to Aar før sin Død skriver han til sin Ven og Discipel Teologen DE WETTE: »Hvad Troen paa Kants Sejr i Fremtiden angaar, tænker jeg som saa: naar der engang igen fordres klar og fast Videnskab paa det filosofiske Omraade, saa ville vi faa Ret. Men naar det vil ske, véd jeg ikke«. (Henke p. 268). Men det var ikke hans Mening at godkende Kants Filosofi, som den forelaa. Han savnede et psykologisk Grundlag for den Selverkendelse, i hvilken efter Kant den kritiske Filosofi skulde bestaa. Selviagttagelsen skal vise os, i hvilke Former vor Erkendelse (Fornuften i videste Betydning, virkende baade i Sansningen og i Tænkningen) uvilkaarligt arbejder. Af psykologisk Erfaring uddrages derefter ved Abstraktion (ikke Induktion) de Grundbegreber, som udtrykke disse Former. Men det Resultat, til hvilket vi paa denne Maade kunne naa, kan kun være sandsynligt; der er ingen absolut Garanti for, at vi virkeligt have fundet de rette Grundbegreber. En apodiktisk Erkendelse kan kun den være, der bygger paa Formerne for den erkendende Aands Selvvirksomhed; men denne Selvvirksomhed er aldrig ubetinget, da den stedse maa vækkes ved Indtryk, den ikke selv frembringer; og selv hvor vi (som i Logik og Matematik)

ved Abstraktion have fundet rene Tankeformer, er den Erkendelse, som kan bygges paa dem, kun rent formal. Alligevel antager Fries, at der kan opstilles et fuldstændigt System af Grundbegreber (Kategorier og Ideer), ved hvis Hjælp vi kunne overskue hele Naturerkendelsens Omraade. Han mener, at den fuldstændige Optælling af Grundbegreberne er lykkedes Kant, og i sin egen Fremstilling følger han derfor ogsaa Kants System. Der er her et Problem, Fries ikke skarpt har set. Han indrømmer, at al psykologisk Erfaring er *brudstykkeagtig:* det er kun ved Reflexion, ved »Genbevidsthed«, en mod vor egen uvilkaarlige Aandsvirksomhed rettet Opmærksomhed, at vi opdage de Former, vi umiddelbart og uvilkaarligt bruge, og denne Reflexion sker successivt og lejlighedsvis og er aldrig fuldendt. Men alligevel skulle vi derved opdage den *stadige* og *uforanderlige* Maade, hvorpaa vor Fornuft virker. (Se især »Neue Kritik«, I. p. 198—200). Med Rette siger Fries, at »hele Filosofiens Hemmelighed ligger skjult her.« Denne Hemmelighed har han ikke afsloret i den Grad, han selv mener. Baade Kants Systematik og Jakobis Tro have her øvet for stor Indflydelse paa ham og hindret ham i at fortsætte Analysen tilstrækkeligt langt. — Dertil kommer endnu, at Fries mest taler om den psykologiske Analyse, der paaviser Erkendelsens subjektive Betingelse, ikke saa meget om den logiske Analyse, ved hvilken vi fra det objektivt Givne gaa tilbage til Betingelserne for dets Forstaaelse (Kants objektive Deduktion). —

En anden Hovedindvending mod Kant fra Fries' Side er, at han har næret den Illusion at kunne føre et Bevis for Erkendelsens objektive Gyldighed. Fries giver Maimon Ret i, at Kant kun har godtgjort, at vi faktisk have og bruge visse Kategorier (qvæstio facti), men ikke, at vi have Ret til at bruge dem (qvæstio juris). Den objektive Gyldighed af vor Erkendelse kan ikke bevises. Vi kunne ikke sammenligne Erkendelse og Tilværelse, men kun middelbar, reflekteret Erkendelse med umiddelbar Erkendelse. Sandhed betyder ikke Erkendelsens Overensstemmelse med Genstanden, men den middelbare Erkendelses Overensstemmelse med den umiddelbare: enhver Begrundelse bliver derfor tilsidst subjektiv. (Neue Kritik. I. p. 288—

295. Polem. Schr. p. 124, 351—354). Det har Kant peget hen paa, men ikke fastholdt, hvilket igen har ført hans spekulative Efterfølgere til at forvexle Forholdet mellem Erkendelsens Subjekt og dens Objekt (et Forhold, der ikke falder udenfor selve Erkendelsen) med et Aarsagsforhold og til at svælge i mystiske Ideer om Enheden af Tænken og Væren.

Mod den spekulative Filosofi hævder Fries ikke blot, at vi ingen afsluttende *konstitutive* Principer kunne opstille, men kun regulative. Han udtaler tillige, at det egentlige filosofiske Arbejde i hvert Tilfælde ligger i den regressive, analytiske Metode, der paa Grundlag af det Givne fører til Udfindelse af de Grundbegreber, der betinge Forstaaelsen. Spekulation fører let til aandelig Dovenskab; kun Kriticismen gør nødvendigvis flittig. Idealisme og Dogmatisme ere ikke — som Fichte mente — de største Modsætninger. Idealismen kan være ligesaa dogmatisk som Materialismen, naar den ikke undersøger sine egne Forudsætninger. Kun i deres Resultater, ikke i Metoden staa de i Modsætning til hinanden; men af størst Betydning er den Modsætning, der angaar Metoden, Filosoferingens egentlige Kunst, og her er det Kriticismen, der danner Modsætningen til al Dogmatisme, hvad enten denne fremtræder i idealistisk eller materialistisk Form (Polem. Schr. p. 257). Systemet er ikke saa vigtigt som Metoden. Systemet har Betydning ved at bringe Orden og Tydelighed i vor Erkendelse; men hvo som haaber at naa Mere ved dets Hjælp, hvo som vil udvide sin Erkendelse ved Systemet, han skuffer sig selv (Neue Kritik § 70).

Vor Erkendelses Grænse er for Fries betegnet ved, at vi i Videnskaben ingen fuldendte Rækker kunne danne, intet afsluttet Hele kunne naa. Alt i den materielle Natur underligger Fysikens, Alt i den aandelige Natur Psykologiens Love, og ad Analogiens Vej kunne vi forestille os, at det samme Forhold mellem et materielt Ydre og et aandeligt Indre findes overalt. Men selv ad denne Vej komme vi ikke ud over det Endelige — og der gives idethele ingen videnskabelig Vej fra det Endelige til det Uendelige og Evige. Kun ved Troen kan det Evige gribes. Troen opstaar ved, at de Skranker, vor Viden stedse er underlagt, tænkes ophævede — altsaa ved en Negation. Et-

hvert Fænomen, enhver Genstand for Viden er begrænset, og Troen paa, at et evigt Væsen ligger til Grund for Fænomenernes Verden, kan derfor kun opstaa ad Negtelsens Vej. Positive Begreber om det Evige kunne vi ikke danne. Enhver positiv Forestilling om dette (som i de sædvanlige Forestillinger om Gud og Udødelighed) er billedlig, og vil man forme den til Erkendelse, faar man Mytologi. Ligeledes er det umuligt at udlede det Endelige (Fænomenerne) af det Evige; de spekulative Forsøg herpaa føre kun til filosofiske Romaner, som Enhver fortæller paa sin Maade. Der er kun én Sandhed; derfor er det den ene og samme Virkelighed, vi i Videnskaben betragte som Fænomenernes endelige Verden og i Troen som baaret af et evigt Princip, — ligesom det er den samme fænomenale Verden, vi i Fysiken betragte fra den ydre, i Psykologien fra den indre Side. Fries skelner ligesom Kant Ideerne som Forestillinger om absolut Helhed fra Begreberne, hvis Genstand altid er begrænset og relativ. Men han skiller sig fra Kant og Romantikerne ved at hævde Ideernes Opstaaen ad negativ Vej. Til Tro udfordres dog Mere end blot Negation af Skrankerne; Troen er en paa Interesse, paa Følelsen af Værdi grundet Overbevisning. Og selv om Troens Indhold ikke kan forestilles uden paa symbolsk Maade, kunne dog visse Fænomener fortolkes som Aabenbaringer af det for Tanken utilgængelige Evige. I det Skønne og det Ophøjede i Naturen har Anelsen om det Evige som Tingenes sande Væsen sit Grundlag, og den højeste Skønhed og Ophøjethed er den, et Menneskes Personlighed kan frembyde. Der er for Fries et nøje Slægtskab mellem æstetisk og religiøs Følelse, langt mere end hos Schleiermacher, om hvem hans Religionsfilosofi, saa selvstændigt den end er udviklet, i høj Grad minder. (*Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik*. Heidelberg 1832). Da Fries' teoretiske Filosofi var langt bestemtere og udførligere udviklet end Schleiermachers, holder han sig ogsaa mere end denne fri for enhver virkelig eller tilsyneladende Tillempelse efter Kirkelæren. Hans Symbolisme er langt friere og mindre dogmatisk. Han kritiserede i Kristendommen navnligt dens Begunstigelse af passive og ydmyge Følelser og dens mod Etiken stridende For-

soningslære. I Kants Ide om Menneskets personlige Værdighed fandt han den klare og fuldstændige Udvikling af en Tanke. som den græske og den kristelige Lære endnu ikke havde kunnet gennemføre, en Tanke, som kun kan naa sin Virkeliggørelse gennem det offentlige Liv i Staten; ti først der fuldendes Menneskets personlige Dannelse. Gennem sit Kald er den Enkelte i sin indre Udvikling knyttet til Samfundet, og deri finder Fries Berettigelsen af med Aristoteles at betragte Etiken som Del af Statslæren, skønt Etikens Grundtanke staar højere end al Statslære. —

Haanet af Hegel, og endnu haanet af dem, der nære en romantisk Beundring for Romantikens Filosofi[55]), har den besindige Forsker dog baade i sin Erkendelseslære, i sin Psykologi og i sin Etik udviklet Tanker, der stadigt godtgøre deres Gyldighed og Værdi.

b. Johann Friedrich Herbart.

Denne Tænker — den mest fremragende af den kritiske Understrøms Mænd — har kaldt sig selv Kantianer fra 1828[56]). Deri ligger, at han paa én Gang stiller sig paa det af Kant givne Grundlag for Filosoferen og mener at have ført Tænkningen et Skridt videre. Hans Beundring for Kant udelukkede ikke en skarp Kritik, der gik endnu videre end Fries'. Med Fries har han fælles, hvad denne kaldte den regressive eller analytiske Metode. Allerede som Fichtes Tilhører i Jena blev han klar over, at man ikke kan udlede Alt af ét Princip. Et Alt i sig indesluttende Princip kunde kun være Tænkningens Afslutning, ikke dens Begyndelse. Hvorledes vil man ud fra ét eneste Princip faa Udledningen i Gang? Hvorledes kan en Tanke gaa over til en anden Tanke? Allerede her mærkes den sejge Fastholden ved Identitetsprincipet ved den Sætning, at enhver Ting er, hvad den er, som er Karaktermærket for Herbarts Tænkning. Al Vorden og Forandring indeholder en Modsigelse, da Identiteten derved stadigt ophæves. De romantiske Systemer med deres Evolutioner udfra et absolut Princip vare derfor en uafbrudt Række af Modsigelser for Herbart, stadige

Forsyndelser mod Tænkningens Grundlov. Disse Betænkeligheder forelagde Herbart for sin Lærer Fichte, der ikke kunde Andet end anerkende sin unge Tilhørers Skarpsindighed, skønt den gik ud over hans eget Yndlingsbegreb om Jeget, hvilket Herbart fandt aldeles selvmodsigende, fordi Jeget paa en Gang skulde være Enhed og Flerhed, og fordi det skulde vorde og udfolde sig.

Det var efter stor Modstand fra sine Nærmestes Side, at Herbart, der er født i Oldenburg den 4. Maj 1776, fulgte sin Interesse for filosofisk Tænkning, med hvilken Interessen for teoretisk og praktisk Pædagogik gik Haand i Haand. Efter sine Studenteraar i Jena levede han — som flere andre tyske Filosofer — nogle Aar som Huslærer hos en Patricierfamilie i Schweiz, og her blev det egentlige Grundlag for hans Filosofi til. Han var enig med Kant i, at Erfaringen kun viser os Fænomener. Men medens Kant omhyggeligt vil fastholde Modsætningen mellem Fænomen og Ting i sig selv, udvikler Herbart (i et i Bern udarbejdet Udkast til en »Wissenslehre«), at Forestillingen dog tilsidst stedse maa pege hen til Noget, som forestilles, og som ikke selv igen er Forestilling om noget Andet, men er forskelligt fra al Forestillen. Dette fra al Forestillen Forskellige (som Herbart senere kalder Realerne) maa vi tænke saaledes, at de Modsigelser, der indeholdes i Erfaringsbegreberne (først og fremmest i Begrebet om Jeget, fra hvilket Herbart tog sit Udgangspunkt), falde bort. Hermed var det Program givet, hvormed Herbart i Aaret 1802 begyndte sin Docentvirksomhed i Göttingen. — Hans Udviklingsgang, der frembyder ikke ringe filosofisk Interesse, er skildret i en Afhandling af ROBERT ZIMMERMANN: *Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang* (Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. 83. Bd. Wien 1876). Herbarts senere Liv frembyder ikke iøjnefaldende Træk. Den stille, konservative Mand gik op i sine Studier og Forelæsninger og i sine pædagogiske Bestræbelser. Efter nogle Aars Virksomhed i Göttingen sad han en lang Aarrække paa Kants Lærestol i Königsberg, men sine sidste Aar tilbragte han igen i Göttingen, hvor han døde 1841. — Allerede i to betydningsfulde Skrifter fra

1808 (*Hauptpunkte der Metaphysik* og *Allgemeine praktische Philosophie*) havde Herbart udtalt sine Anskuelser. Hans Undersøgelser angaa dels Metafysik (der hos ham betyder baade Erkendelsesteori og Behandling af Tilværelsesproblemet), dels Psykologi, dels Etik. I sin *Einleitung in die Philosophie* (1813) gav han en fortrinlig Propædeutik, som har blivende Værd for Alle, der ville lære at filosofere uden strax at sværge til et System. Skønt naturligvis Grundtankerne i Herbarts egen Filosofi komme frem paa flere Punkter, er denne Bog helt igennem baaren af den kritiske Filosofis Aand, den søgende og prøvende Tænknings egen Aand. *Lehrbuch zur Psychologie* (1816) udfører videre, hvad allerede »Hauptpunkte der Metaphysik« (§ 13) antydede som »Elementer til en fremtidig Psykologi«. Allerede før Herbart udgav denne Lærebog, var hans store psykologiske Værk (*Psychologie als Wissenschaft, neu begründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*) udarbejdet, skønt det først udkom 1824—25. Endeligt fremstillede han i *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (1828—29) sin Behandling af Erkendelsesproblemet og Tilværelsesproblemet.

α. Fra Erfaringen gaar man ud, og skal man gaa ud. Men, siger Herbart, Erfaringen giver os ikke umiddelbart nogen Erkendelse. Den er ikke Erkendelse, men skal først blive det ved at gennemtænkes. Den Tvang, Erfaringen øver over os, er et uovervindeligt Udgangspunkt, udover hvilket en Tankegang ikke er mulig. Men kunne vi ikke komme tilbage, saa kunne vi komme fremad. Og vi maa gaa videre, da de Fornemmelser, vi faa, ikke ligge i os som et løst Aggregat, men ordne sig i Former og Rækker, der frembyde Opgaver for Tænkningen. Før disse Opgaver ere løste, faar Tænkningen ingen Ro. Det er maaske et Taalmodighedsarbejde, der her kræves, naar den strenge Logiks Fordringer skulle forliges med, hvad Erfaringen frembyder. Men man er dog her stedse paa fast Grund, idet man bygger paa Erfaringer og ikke konstruerer Luftslotte. Tidsalderen er bleven utroligt forvænt af dem, der kort og godt fastslog et eneste Princip og en eneste Metode, og dette har ført til Fordærvelse af Videnskaberne og hos Mange vakt Sky

for Filosofi. Kun ved regelmæssig Undersøgelse kan denne Sky tabe sig.

Ved enhver Fornemmelse er der givet noget vist Bestemt, der maa tages som det er. Der er givet en *absolut Position.* Ikke saaledes at forstaa, som om Fornemmelsen var en Afbildning eller umiddelbart gav os en Erkendelse af Tingene. Tingene i sig selv kende vi ikke — det er en Sætning, Dogmatismen aldrig vil kunne omstøde. Men vi vide, at de ere; ved selve Fornemmelsen ere de ponerede. Og selv om vi vil kalde det, vore Fornemmelser indeholde, Skin, saa bliver dog selve dette Skin utænkeligt, naar man ikke antager en Væren. Den Sætning maa derfor opstilles: *So viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein.* (Hauptpunkte. p. 20). Enhver enkelt Fornemmelse peger hen paa et enkelt Værende, en enkelt Position. Det er, siger Herbart, en Hovedsætning i al Metafysik, som først opstilledes af de gamle Eleater, at *det Værende er absolut enkelt.* Saasnart det tænkes med indre Modsætninger, bliver der en Opgave for Tænkningen, idet Identiteten er ophævet. Men herved udelukkes ikke, at der kan være flere Værende, idet hvert enkelt Værende er Genstand for absolut Position. Forholdet mellem de forskellige Værende angaar blot Tænkningen, der sammenligner og kombinerer, ikke selve de Værende hver for sig.

Naar nu Erfaringen viser os Vorden og Forandring, saa have vi her et Skin, vi ikke kunne blive staaende ved. Det gælder at finde den Væren, der ligger til Grund. Problemet var først opgaaet for Herbart ved Fichtes Jeg, der skulde være i stadig Selvvirksomhed. Senere saa han, at det samme Problem laa i al Forandring, og han sammenstillede derfor ogsaa senere Fichte med den gamle Heraklit; hins Paastand: »Jeget sætter sig selv«, og Heraklits: »Alt flyder«, grunde sig begge paa Erfaring, men ved ingen af dem kan man blive staaende. Endnu et Problem føjer Herbart hertil, det saakaldte Inhærensproblem, som opstaar ved, at en og samme Ting skal have flere Egenskaber. Ogsaa under dette Problem falder Jegets Begreb ind, forsaavidt Jeget skal indbefatte en indre Mangfoldighed i sig.

Nødvendigheden af at antage en *Mangfoldighed* af værende Ting (Realer) udspringer af Forsøget paa at forklare Erfaringerne om Forandringer og om Ting med flere Egenskaber: — forklare betyder hos Herbart at bortskaffe Modsigelserne. Enhver Ting er, hvad den er. Naar den nu optræder i Erfaringen med en anden Egenskab end før, kan det ikke forstaas ved den selv alene, men fordrer Antagelsen af et eller flere andre Realer, som vor Opfattelse sætter den i Forhold til. Den Forskel p. med hvilken Realet A nu fremtræder for mig i Sammenligning med dets tidligere Fremtræden, kan forklares ved, at jeg nu tænker det sammen med B. A har ikke forandret sig, men jeg har stillet det sammen med (det i sig selv ligesaa uforanderlige) B. Saaledes vedligeholder A sin Uforanderlighed, uagtet Erfaringen viser os det forandret. Aarsagssætningen udtrykker efter Herbart netop dette, at en Ting ikke forandres ved at virke; Aarsagsforholdet er altsaa et tidløst Forhold! Virksomheden (der jo er en Forandring) fremtræder i Erfaringen kun, fordi vi sætte Tingen i Forhold til en anden Ting. Og naar en Ting fremtræder med flere Egenskaber, da er det ligeledes kun, fordi vi sammenholde den med andre Ting. Sammenstillet med B tager A sig anderledes ud end sammenstillet med C eller D eller E o. s. v. (En og samme Ting er anderledes i Mørke end i Lys, for Øjet og for Øret o. s. v.). — Den Metode, Herbart anvender til Fjernelse af Erfaringsbegrebernes Modsigelser, kalder han selv Forholdsmetoden (*Methode der Beziehungen*). Ikke i det enkelte Reale selv, men i det Forhold, vi sætte det til andre Realer, ligger Grunden til hvad Erfaringen viser os. Men dette Forhold er uvæsentligt, tilfældigt for Realet selv. Det er A aldeles ligegyldigt, om vi sammenligne det med B eller ikke. Vor Forholdssætten og Sammenlignen er en tilfældig Synsmaade (*zufällige Ansicht*).

Skønt Herbart overfor Kant hævder Nødvendigheden af at slutte fra Fænomenerne til Tingene i sig (fra »Schein« til »Sein«), kommer han dog egentligt selv til det Resultat, at der er en meget stor Modsætning mellem Fænomenerne og Realerne. I »Psychologie als Wissenschaft« (§ 149, Anm. 2) udtaler Her-

bart konsekvent, at det at fremtræde som Fænomen (das Scheinen) ikke er nogen væsentlig Egenskab ved det Værende, men at enhver sand Forklaring af den sanselige Verden maa føre til at fremstille det at være Fænomen (das Scheinen) som rent tilfældigt for Væren. Væren og Fænomen have da helt forskelligt Væsen. Den sande Realitet vorder ikke, ændres ikke, forøges eller forminskes ikke; den underligger Identitetens strenge Lov. Den er, hvad den er, og behøver ingen Udvikling. Der er en Mangfoldighed af Realer, og derved forstaas, at vi, der ikke kunne lade være at sammenstille og sammenligne, erfare Forandringer og sammensatte Egenskaber. Men hvert enkelt Reale er i sig selv (som absolut Position) uafhængigt af alle andre. — I to Sætninger fremtræder det Ejendommelige ved Udbyttet af Herbarts Forsøg paa at korrigere Erfaringsbegreberne: 1) Im Reiche des Seins giebt es gar keine Ereignisse (Allg. Metaphysik § 235); 2) Jedes Kontinuum ist von der Realität ausgeschlossen (Allg. Metaphysik § 209).

Herbart fjerner nu aabenbart kun de formentlige Modsigelser fra Realerne ved at lægge dem over i vor Forestillen og Tænken. Skal der ikke ske Noget i Realernes Verden, saa maa det gaa saa meget des livligere til i Forestillingernes og Tankernes Verden, hvor jo blandt Andet hine Modsigelser opstaa, behandles og løses. Den indre Uro, der føles, før Problemerne løses, har Herbart selv følt og skildret. Saa skulde da disse store, indre Begivenheder kun være Skin! Da Herbart grunder sin Psykologi ikke blot paa Erfaring, men ogsaa paa Metafysik, kan denne Konsekvens ikke holdes borte. En Misforstaaelse vilde det dog være at betragte Herbart som en extrem Realist. Om Realernes egentlige Natur kunne vi jo efter ham Intet vide, altsaa heller ikke, om de ere materielle eller aandelige. Unægteligt stemmer den materialistiske Forestilling om absolute, uforanderlige Atomer bedre med Herbarts Realer end Forestillingen om sjælelige Væsener vilde gøre; og Herbart har selv udtalt (overfor den metafysiske Idealisme), at Erfaringerne fra den indre Natur ikke have nogen Forret overfor Erfaringerne fra den ydre Natur til at bestemme Forestillingerne om Realernes Væsen. Alligevel kan han ikke lade være at benytte Analogier

fra vore sjælelige Fænomener. Saaledes naar han kalder Realets Bevarelse af sin Identitet med sig selv trods Forholdet til andre Realer *Selvopholdelse.* Begrebet Selvopholdelse er kun berettiget, naar der er en virkelig Modstand at overvinde, for at Identiteten kan bevares, og naar der udføres et Arbejde, altsaa *sker* Noget. Selvopholdelse er Virken (og forsaavidt Forandring), ikke blot Væren. Det er Realernes Selvopholdelse, der især træder frem hos de Væsener, vi tillægge Kraft og Liv, og som i vor indre Erfaring kommer til vor Bevidsthed som Fornemmelse. Og Herbart indrømmer, at det eneste for os tilgængelige Exempel paa Selvopholdelse er vore egne Fornemmelser (Allg. Metaphys. § 329). Det bliver da klart, og er ogsaa indrømmet af hans skarpsindigste Discipel og Fortolker (DROBISCH: *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart.* 1876. p. 20), at Herbart paa sin Vis — ligesom den metafysiske Idealisme — tænker Realerne i Analogi med vore egne indre Tilstande[56b]). Men to Modsigelser bliver der staaende i hans System: mellem de to Sætninger, at der fra Skin maa sluttes til Væren, og at Skinnet er tilfældigt for det Værende — og mellem de to Sætninger, at det Værende er uforanderligt, og at det Værende stræber efter Selvopholdelse.

β. Den Modstrid, der her har vist sig mellem Herbarts Metafysik og Psykologien, skyder han til Side i Kraft af den Forudsætning, at Metafysiken, der skal prøve alle Erfaringsbegreber, ogsaa maa danne Grundlaget for Psykologien. Psykologien skal ikke blot bygge paa Erfaring, men ogsaa paa Metafysik, og som vi allerede have set, er Jegets Problem blot en særegen Form for Inhærensens og Forandringens Problemer og er løst, naar disse ere løste. Sjælen er et Reale som andre Realer; dens Fornemmelser og Forestillinger ere dens Selvopholdelsesytringer. En Fornemmelse opstaar i Sjælen, naar den skal bevare sit Væsen overfor et andet Reale. Og idet nu det Reale, der ligger til Grund for de sjælelige Fænomener, antages at være et andet end det, der ligger til Grund for de materielle Fænomener, havner Herbart i en Spiritualisme, der adskiller sig fra den sædvanlige (kartesianske) ved, at de Væsener,

mellem hvilke Vexelvirkningen finder Sted, ikke ere af forskellig Art[57]).

Nødvendigheden af at antage et Sjælereale ligger i den Kendsgerning, at vore Forestillinger stedse staa i indbyrdes Forbindelse og Vexelvirkning. Dels smelte de sammen (ved Assimilation), nemlig naar de ere nært beslægtede, dels forbinde de sig til Grupper (Komplexioner), nemlig naar de ere indbyrdes forskelligartede (som Farve og Tone), dels hæmme de hverandre, nemlig naar de ere ensartede uden at kunne smelte sammen. Dette, at de ikke kunne forblive uanfægtede af hverandre eller uforenede og uforbundne, viser, at de ere Selvopholdelsesytringer af et og samme forestillende Væsen. De have stadigt en Tendens til at udgøre en eneste Virken, forsaavidt de ikke hæmme hverandre. Ved Assimilation og Komplexion opstaar der en Totalkraft, som udtrykker, hvad vi kalde vort Jeg (der altsaa er et Resultat og ikke et Princip), og bliver af afgørende Indflydelse paa, hvad der for Fremtiden skal kunne optages i os. Kun hvad der kan sammensmelte med (apperciperes af, kalder Herbart det) de herskende Forestillingsgrupper, kan vinde sjælelig Bestaaen. De apperciperende Forestillingsgrupper udgøre Personlighedens Karakter.

Herbarts Psykologi har sin store Betydning ved at gaa ud fra de enkelte Elementer (Fornemmelser og Forestillinger) som Grundlaget for alle sjælelige Fænomener. Han slaar herved ind paa den af Hume og Hartley først betraadte Vej, der faa Aar efter Fremkomsten af Herbarts store Psykologi i England igen fulgtes af James Mill. Herbart er en af de mest fremragende Repræsentanter for den psykologiske Retning, der betragter Mangfoldigheden af Elementer som Grundlaget i Sjælelivet og Bevidsthedens Enhed som blot Produkt af deres Vexelvirkning. Hvad Englænderne kalde Association, kalder Herbart Assimilation (Lighedsassociation) og Komplexion (Berøringsassociation). Det er en blivende Fortjeneste, han har indlagt sig ved i Stedet for de endnu af Kant hyldede Sjæleevner at sætte de simple Elementer og fordre de sjælelige Fænomener forklarede af disses Vexelvirkning efter bestemte Love. Ved de Arbejder, der ere udgaaede fra ham og hans Skoles mange dygtige Psykologer

(DROBISCH, WAITZ, ZIMMERMANN, VOLKMANN, NAHLOWSKY, STEINTHAL, LAZARUS), har Psykologien gjort store Fremskridt. — Dog staar den spiritualistiske Antagelse af en Sjælesubstans i underlig Modsigelse med denne Fremhæven af Mangfoldigheden i Sjælelivet som det Fundamentale. Hvis Herbart istedetfor at grunde Psykologien paa Metafysik havde grundet den udelukkende paa Erfaring, vilde han i den Kendsgerning, at der ingen sammenhængsløs Mangfoldighed findes i Bevidstheden, have fundet et væsentligt Bidrag til selve Bevidsthedslivets Karakteristik, og han vilde have stillet sig den Opgave at vise, hvorledes dette Karaktertræk (Bevidstheden som sammenfattende Virken) lægger sig for Dagen i det Enkelte i de psykologiske Love. Nu ender han i en psykologisk Atomistik og kommer i Strid med Erfaringen ved at tillægge hver enkelt Forestilling Tendens til evig Bestaaen[58]. — Og de Elementer, af hvis Samvirken han vil forklare Alt i Bevidstheden, ere kun Erkendelseselementer. Følelse og Villen skulle blot være Produkter af Forestillingsforhold: Følelse opstaar, naar en Forestilling er presset af modvirkende Tendenser, saa den ikke kan røre sig frit, og Drift, naar en Forestilling arbejder sig op imod Hindringer og derved mere og mere paavirker andre Forestillinger, dels ved at vække dem, dels ved at trænge dem tilbage. Psykologisk Iagttagelse bekræfter ikke denne Herbarts Lære, at Følelse og Villen stedse ere afledede i Forhold til Erkendelse.

Det var sikkert Herbarts Bestræbelse for at gøre Psykologien til exakt Videnskab, der ledede ham, baade naar han gik ud fra Elementernes Mangfoldighed som Grundlag, Bevidsthedens Enhed som blot Produkt, og naar han opfattede Følelse og Villen som blotte Resultanter af modstaaende Forestillinger. Som Titelen paa hans psykologiske Hovedværk viser, vil han grunde Psykologien ikke blot paa Erfaring og Metafysik, men ogsaa paa Matematik. En Mulighed herfor finder han i den Kendsgerning, at Forestillingerne tiltage og aftage i Klarhed, eller, som han udtrykker sig, stige og synke, og at denne Stigen og Synken betinges ved Forestillingernes indbyrdes Forhold. Det er her deres gensidige Hæmning, der er det Afgørende.

Herbarts matematiske Psykologi gaar ud paa at finde bestemte Love for Forestillingernes indbyrdes Hæmning. En Vanskelighed er der nu her for ham deri, at de Kræfter, hvormed de enkelte Forestillinger søge at holde sig i Bevidstheden, ikke som fysiske Kræfter kunne maales ved en Bevægelse i Rummet; det er jo kun et billedligt Udtryk, naar der tales om Forestillingernes Stigen og Synken. Vi mangle en Maalestok ved den sjælelige Mekanik. I Mangel af en saadan gaar Herbart ud fra den Grundsætning, at Hæmningens Sum i hvert Øjeblik i Bevidstheden er saa lille som muligt, da alle Forestillinger stræbe efter at holde sig. Det bliver da at bestemme matematisk, hvorledes Hæmningen (Fordunklingen) maa fordeles paa de forskellige samtidigt givne eller opstræbende Forestillinger, naar den skal være den mindst mulige. — Trods det Interessante i denne Tankegang er det ikke lykkedes Herbart at paavise en Overensstemmelse mellem de Resultater, han saaledes ad matematisk Vej kunde udlede, og de sjælelige Iagttagelser, ligesaa lidt som den Grundsætning, han byggede paa, kan siges at være gyldig. Dens Gyldighed beror paa Antagelsen af Forestillingerne som selvstændige Kræfter. Men dersom Bevidsthedslivets Natur er at være sammenfattende Virken, har det enkelte Element ingen absolut selvstændig Energi: om det kan bestaa i Bevidstheden trods sin Modsætning til andre Elementer, vil ikke bero paa det selv alene, men paa den totale Energi, Bevidstheden kan raade over til sin sammenfattende Virken. Jo mere energisk Syntesen er, des flere indbyrdes modstaaende Forestillinger kunne omspændes, uden at hæmme hverandre. Og dertil kommer, at Forestillingerne ikke ere de eneste Elementer. Under en Følelsestilstand kan en Forestilling, som begunstiges ved en herskende Følelse, vedblive at være langt mere uhæmmet, end den efter sit Forhold til andre Forestillinger skulde være. — Herbarts Skole har da ogsaa faktisk ladet hans matematiske Psykologi falde; i hvert Tilfælde har den ikke ført den videre. Men selv om Herbart har grebet fejl ved sit Forsøg, er selve Forsøget et Vidnesbyrd om hans energiske Søgen og om hans faste Overbevisning om, at Lovmæssigheden paa

den aandelige Naturs Omraade ikke er mindre end paa den materielle Naturs Omraade[59]).

γ. Der gives efter Herbart intet videnskabeligt Princip, der i sig kan forbinde Forklaring af Realiteten og Paavisning af Værdien. Vurderingsvidenskaben (som Herbart kalder Æstetik i videste Betydning) maa derfor holdes adskilt fra Videnskaben om Tingenes Realitet. Ogsaa i denne Sondring mellem Teori og Praxis er Herbart Kantianer. Han opponerer ogsaa her mod Romantikens Filosofi, hvis Enhedsprincip skulde indeholde paa én Gang Forklaring af Virkeligheden og Maalestok for Vurderingen. For ham selv bliver Forskellen mellem disse to Ting saameget des nødvendigere, som den teoretiske Videnskab efter hans Opfattelse ender med Antagelsen af forholdsløse Realer, medens de vurderende Domme netop angaa ikke Realiteter, men Forhold mellem Realiteter. Naar vi kalde Noget skønt eller hæsligt, rosværdigt eller skændigt, saa er det Forholdet mellem Tingenes Egenskaber, eller mellem de forskellige Tendenser hos et enkelt Menneske, eller mellem forskellige Menneskers Villier indbyrdes, vi have for Øje. — Fra de æstetiske Domme i Almindelighed adskille de specielt etiske Domme sig ved, at de angaa Noget, der ikke blot kan besiddes som en Sag af Værdi, men som betinger selve Personens ubetingede Værdi.

Ligesaa vigtigt som det er at underkaste Erfaringsbegreberne en prøvende Kritik, ligesaa vigtigt er det at prøve Vurderingsbegreberne, særligt de etiske. Vi fælde ofte vurderende Domme uden at lægge Mærke til det, og derfor kunne falske Biforestillinger let indsnige sig; der kan røre sig andre Motiver end de rent etiske og sammenblandes med disse. Det gælder da at fremdrage de simple Grundforhold, som Vurderingen angaar, for at opdage, hvilke praktiske Ideer vi ledes af. En praktisk Ide er et Forbillede, som uvilkaarligt foresvæver os i vor Dom, naar vi klart bedømme det harmoniske eller disharmoniske Forhold mellem et Menneskes Overbevisning og hans Handlen eller mellem flere Menneskers Stræben i Forhold til hverandre. Der kan være Disharmoni mellem, hvad et Menneske anser for ret, og hans virkelige Villens Retning; et saadant Forhold mis-

billige vi som stridende mod *den indre Friheds Ide*. Eller den Energi, med hvilken han stræber efter at fyldestgøre sin Overbevisning, kan være for ringe og selve Overbevisningen for mat; et saadant Forhold misbillige vi i Kraft af *Fuldkommenhedens Ide*. Paa lignende Maade lægge *Rettens*, *Billighedens og Velvilliens Ideer* sig for Dagen i vore Domme angaaende Forholdet mellem forskellige personlige Villier indbyrdes. Men disse Domme ere kun sikre og almengyldige, naar Forholdene træde rent og klart frem, og naar uvedkommende Interesser holdes borte. Der maa finde baade en individuel og en social Udvikling Sted, før Mennesket kommer paa det Standpunkt, hvor de praktiske Ideer bestemme Vurderingen. Det gælder om at fæstne tilstrækkeligt stærke Forestillingsgrupper om dem, for at de kunne blive en Magt i Sjælen. At Kant kunde udtale sit kategoriske Imperativ, var et Vidnesbyrd om, hvilken Udvikling der er foregaaet. Dog har han Uret i, at de praktiske Ideer altid skulde melde sig gennem en voldsom Nøden. Den, som formaar at forme de praktiske Ideer og holde dem vaagne hos sig, han vil ogsaa erfare, hvor mildt deres Herredømme kan være.

Herbart er i sin Etik paavirket af det 18. Aarhundredes engelske Etikere, især maaske af Adam Smith, hvis »upartiske Tilskuer« netop anstiller saadanne Vurderinger, som Herbart ønsker. Men Herbart vil holde enhver nærmere psykologisk Forklaring af de etiske Domme borte, ligesom han ogsaa vil se bort fra ethvert praktisk Formaal og Grundlag for Vurderingen. Han vil have menneskelige Villiesforhold vurderede, som man vurderer Musikstykker. Hans Etik har et æstetisk Præg, og det mærkes for lidet hos ham, at etiske Domme, hvor de ere ægte og primitive, udspringe af en Villie og begrundes ved Tanken om et praktisk Formaal, der tilstræbes. Alligevel har Herbarts Etik Interesse ved den klare Beskrivelse og Analyse af de vigtigste Villiesforhold, saavel som ved Bestræbelsen for at hævde Etikens Uafhængighed af Teologien. Dette Sidste har saa meget større Interesse, som Herbart i religiøs Henseende, ikke mindre end i politisk, var en konservativ Mand. Han holdt sig i sin Tro til den protestantiske Kirke, men han indskærper

trods sin teologiserende Religionsfilosofi, at Begrebet om Gud stedse tænkes ved Hjælp af psykologiske og etiske Bestemmelser, der hentes fra Mennesket. Det kommer da an paa, at de etiske Ideer udvikles i deres Renhed og Selvstændighed, for at Gudsbegrebet kan blive det rette. Herbarts teoretiske Filosofi frembyder ingen Tilknytningspunkter for Teologi[60], og hans Religionsfilosofi staar derfor i temmelig løs Forbindelse med hans øvrige Anskuelser. Kun mærker man en Konsekvens af hans Psykologi, naar han indskærper Vigtigheden af, at de religiøse Ideers Form og Indhold gøre dem i Stand til at opfylde Menneskenes Sind, danne store og stærke (apperciperende) Forestillingsgrupper i denne.

c. Friedrich Eduard Beneke.

I et Brev til Herbart (22. Maj 1824) skriver Beneke: »Uafhængigt af hinanden ere vi naaede til den Overbevisning, at Psykologien behøver en gennemgribende Reform, dersom den skal løse den Opgave, der er stillet den.« Om den Opgave, der er stillet Psykologien, vare de to Forskere ikke ganske enige. De stillede den begge den Opgave at vise, at det, som Kant — og efter ham Fries — kaldte Formerne, var Resultater af sjælelige Processer, ikke oprindeligt færdige Virkemaader. Endnu mere energisk end Herbart opfatter Beneke dem som aandelige Produkter, hvis Tilblivelse gennem lovbestemte Udviklingsprocesser det er Psykologiens Sag at paavise. Men medens Herbart vil grunde Psykologien ikke blot paa Erfaring, men ogsaa paa »Metafysik«, det vil her sige paa en forud for psykologisk Undersøgelse gaaende Undersøgelse af Tilværelsens Natur, hævder Beneke, at Psykologien er den filosofiske Grundvidenskab, da alle andre filosofiske Videnskabers Begreber ere sjælelige Produkter, og Psykologien selv vil han blot behandle som Erfaringsvidenskab. Filosofiens Opgave er det ganske vist at føre til en Verdensanskuelse; men dens nærmeste Genstand er dog selve Bevidsthedslivet — dels fordi dette har mest Interesse for os, dels fordi vi kende denne Side af Tilværelsen umiddelbart, medens den materielle Side kun

kendes gennem Bevidstheden, dels endeligt fordi vi — før vi skride til de højeste Problemer — maa prøve den menneskelige Aands Kræfter. Idet Beneke saaledes gør Erfaringspsykologien til Grundlaget for al Filosofi, minder han om den engelske Skole, og han vedkender sig da ogsaa at være Lockes Discipel. Kun i Tyskland, siger han, véd man ikke, at Psykologien, og med den hele Filosofien, bygger paa Erfaring; derfor er man der saa langt tilbage i Filosofien i Forhold til andre Folkeslag, der have ladet sig belære af Bacon, Locke og Hume. Selv Kant holder ikke fast ved Erfaringsmetoden, men fornægter den, saasnart han gaar over fra Kritik til positiv Udvikling. Hans spekulative Efterfølgere have trods al Aandrighed ikkun skadet Filosofien. De fik stor Tilslutning, fordi de nød godt af den Begejstring, Kant havde vakt. Men hele denne spekulative Periode er kun at betragte som et kulturhistorisk Fænomen; ikke Gendrivelse, men historisk Forklaring er det, der behøves overfor disse dristige Systemer.

Da Beneke udtalte sig paa denne Maade om Filosofien og om Tidens Filosofi (i Skriftet *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben.* 1833), havde han kæmpet sine første Kampe og udgivet sine vigtigste Værker. I sin Studietid var han især bleven paavirket af Fries (gennem dennes Ven og Discipel De Wette) og Schleiermacher. Ogsaa Jacobi havde stor Indflydelse paa ham ved sin Hævden af den umiddelbare Iagttagelses Betydning; men Jacobis Angst for Analyse og Bevis frastødte ham. 22 Aar gammel fattede han Planen om at arbejde hen til en Reform af Filosofien, der led under de vildsomme Spekulationer, og samme Aar (1820) habiliterede han sig ved Universitetet i Berlin. I et Par mindre Arbejder udviklede han sin Opfattelse af Psykologiens Opgave og Metode og holdt godt besøgte Forelæsninger som Privatdocent. Men efter Udgivelsen af hans *Physik der Sitten* (1822), et Modstykke til Kants »Metaphysik der Sitten«, blev hans Navn — uagtet han udgav et dygtigt Forsvarsskrift — strøget af Docenternes Liste, uden at det trods gentagne Forsøg lykkedes ham at faa Oplysning om Grundene til dette Skridt. Kun erklærede Ministeren, der var en Velynder af Hegel,

ham, at en Filosofi, der ikke udledte Alt af det Absolute, ikke fortjente sit Navn! Maaske har man af Titelen udledt, at Beneke docerede Materialisme, skønt han ved »Fysik« her kun mente Forsøg paa naturlig, erfaringsmæssig Begrundelse. Bogen selv er af ikke ringe Interesse for Etikens Historie, da den tager Ordet for en psykologisk Begrundelse af det etiske Standpunkt og søger at vise, hvorledes de etiske Domme udvikle sig gennem Reflexion over den Maade, paa hvilken Følelsen sættes i Bevægelse overfor menneskelige Handlinger, egne og andres. Beneke behandler de etiske Domme paa ganske lignende Maade som Schleiermacher behandler Trossætningerne, og der er vel neppe Tvivl om, at Beneke her er paavirket af Schleiermachers Forelæsninger. Desuden hævder han — i Tilslutning til Jacobi og i Opposition mod Kants absolute og universelle Moral — de individuelle Forudsætningers Betydning ved Fastsættelsen af hvad der er Ret og Pligt i det enkelte Tilfælde.

Benekes Etik viser imidlertid en interessant Udvikling. I »Physik der Sitten« forkaster han ethvert realt Indhold i Etiken, enhver objektiv Vurdering, da en saadan — mener han — strider mod det Princip, at enhver etisk Vurdering skal føres tilbage til Motiverne. Det etiske Kriterium bliver kun subjektivt bestemt som Individets Selvoverensstemmelse: den, der følger sin Samvittighed (»Werthgebung«), handler sædeligt. Beneke staar her paa lignende Maade, som Kant stod paa sin Etiks andet Stadium; kun afviger han ved at hævde, at Individets ejendommelige »Werthgebung« igen kan underkastes en Vurdering. Omkring 1830 lærer Beneke, under Paavirkning af Bentham, hvem vi først senere komme til at omtale, at den subjektive Betragtning ikke alene ikke udelukker, men netop forudsætter et objektivt Princip, et realt Indhold. Ligesom hos Bentham bliver dette Velfærdsprincipet, som han i sit etiske Hovedværk *Grundlinien der Sittenlehre. Versuch eines natürlichen Systems derselbers* (1837—40) giver en interessant Underbygning. Fem Synspunkter for den objektive Vurdering opstiller han her: Beskaffenheden af de menneskelige Evner, der fremmes eller hæmmes; den Grad, i hvilken den enkelte Evne udvikles; Mangfoldigheden af aandelige Resultater; Varigheden af disse;

den ublandede Fremgang, som vindes ved dem (Sittenlehre I. p. 132). Det er Benekes store Fortjeneste først at have omplantet den engelske Etiks objektive Princip paa tysk Grund. Medens hans Forgængere fra Kant af havde villet hæve den etiske Vurdering over ethvert Hensyn til Handlingernes Virkninger, hvorved Etiken fik en overvejende subjektiv Karakter, fastholder Beneke den Maade, paa hvilken Handlingerne gribe ind i levende Væseners Ve og Vel, som bestemmende for den etiske Vurdering, selv om denne adskiller sig fra den juridiske ved direkte at tage Sigte paa det Sindelag, hvoraf Handlingerne udgaa[61]. —

Da hans Lærervirksomhed i Berlin var stanset, virkede han i nogle Aar i Göttingen, og herfra udgav han sit betydeligste Værk med den fordringsløse Titel *Psykologische Skizzen* (1825—27). Der blev nu dog igen aabnet ham Plads ved Berlineruniversitetet, og i trange Kaar, uden at den herskende Hegelianisme tillod ham at rykke op til Professor ordinarius, udfoldede han en rig Docent- og Forfattervirksomhed i psykologisk, pædagogisk og etisk Retning. Især hans pædagogiske Skrifter vandt Indgang i store Kredse. — Den første Marts 1854 druknede han; sandsynligvis har han, nedbrudt af lang Sygelighed og af Mismod, begaaet Selvmord i Vildelse. —

Medens Herbart søger at forstaa Bevidsthedslivet i dets forskellige Former og paa dets forskellige Trin som mekanisk Produkt af en Mangfoldighed af enkelte Elementer (gennem disses Sammensmeltninger, Komplexioner og Hæmninger), har Benekes psykologiske Teori en mere biologisk Karakter. Han opfatter Bevidsthedslivets Udvikling som en Vækst udfra givne Spirer eller Anlæg, som han kalder *Urevnerne* (Urvermögen); derved menes Evnerne til Sansning og Bevægelse; — efter Herbart er derimod Sjælen en tabula rasa, før andre Realer ved at træde i Forhold til den vække dens Selvopholdelse. Urevnerne ere forbundne med Trang og Stræben. De Indtryk udefra, der kunne bringe dem til fuld Udfoldelse, søge de uvilkaarligt. Og under Indflydelsen af de ydre Erfaringer danner der sig stadigt nye Evner, idet de tidligere Paavirkninger ikke ganske forsvinde, men efterlade Spor eller Dispositioner, der virke medbestem-

mende ved de senere Paavirkninger. Derfor finder der en stadig Vexelvirkning Sted mellem det Bevidste og det Ubevidste. Ved Begrebet Evne vil Beneke netop kun udtrykke de ubevidste indre Betingelser, der fra først af og senere paa ethvert Trin virke sammen med de ydre Erfaringer. Vel ere vi ikke istand til tydeligt at udskille det, der stammer fra de ydre Erfaringer, fra det, der skyldes de indre Betingelser; men der er ingen Tvivl om den stadige Samvirken af det Indre og det Ydre. Hele Forholdet mellem det Bevidste og det Ubevidste underkaster Beneke en interessant Undersøgelse. Af andre psykologiske Fænomener, som drøftes i hans righoldige Hovedværk (hvis vigtigste Indhold han senere fremstillede i kortere Form i sin *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. 1833), er at nævne Kontrastforholdets Betydning for Følelserne og sjælelige Elementers Tendens til at udbrede deres Præg over hele den sjælelige Tilstand (Udligning kalder Beneke denne Proces, som maaske bedre kaldes Expansion). Naar saa mange Elementer og Love ere bestemmende for Bevidsthedslivets Udvikling, er det intet Under, at de højere Trin kunne være saa forskellige fra de lavere, at de ikke synes at kunne forklares ud fra dem. Men ligesaa lidt som man i Spiren til et Kirsebærtræ kan se Antydning af Kirsebærrene, der først fremkomme som Frugter paa det udviklede Træ, ligesaa lidt kan man i Sjælelivets lavere Former finde de højere præformerede. Det højere Sjælelivs Former ere hverken medfødte, ejheller ere de udefra komne ind i Sjælen, men de opstaa under Sjælens Udvikling efter dennes ejendommelige Love. — Benekes Psykologi fortjente en monografisk Behandling, der undersøgte dens Forhold saavel til den ældre Psykologi (især Hume og Tetens), som til den nyeste Tids.

Den biologiske Karakter af Benekes Psykologi er han dog selv ikke ganske klar over, og han fastholder den ikke altid. I sin store Iver for at tale den psykologiske Forskens Sag overfor den spekulative Filosofi, roser han den indre Erfaring, ikke blot paa den abstrakte Tænknings, men ogsaa paa den ydre Erfarings Bekostning, idet han hævder, at den er langt klarere og nøjagtigere end denne, hvilket navnligt skal vise sig i, at vi her kunne følge de enkelte Elementer i deres Samvirken. Men

dette synes at forudsætte, at de sjælelige Produkter helt kunne gennemskues i deres Opstaaen af Elementerne, hvad der strider mod den Forskel i Elementernes og Produkternes Kvalitet, som Beneke ellers saa rigtigt fremhæver. »Man glemme ikke«, siger han (Skizzen II, p. 329 f.), »at selve Sammenføjningen ogsaa er Noget, og at, selv om Resultatet ikke indeholder Mere i sig end sine Elementers Sum, saa er det dog — netop som Sum og som organisk sammenføjet Hele — ikke blot forskelligt fra ethvert enkelt af sine Elementer, men ogsaa fra en blot Ophoben af dem«. Ved enhver saadan organisk Sammenføjning (f. Ex. ved en ny Evnes Opstaaen) maa der altid være Noget, som ikke er gennemskueligt for Selviagttagelsen, ligesom jo overalt i Naturen nye Kvaliteters Opstaaen stiller de største Problemer. Og paa den ydre Naturs Omraade formaar man langt klarere end paa den indre Naturs Omraade at paavise de Betingelser, under hvilke nye Kvaliteter opstaa.

Naar Beneke saaledes er kommen til at overvurdere Psykologiens Fuldkommenhed som Videnskab (eller dog dens Udsigt til at blive fuldkommen), er det sikkert ogsaa, fordi han tillægger den stor Betydning som den filosofiske Grundvidenskab. Ud fra den psykologiske Betragtning er det, vi orientere os i Tilværelsen. Principerne for Naturfilosofien hentes fra Psykologien: idet vi i vor indre Erfaring have Adgang til at kende en Del af Tilværelsen, *som den er i sig selv*, opfatte vi naturligt den Del af Tilværelsen, vi kun kende som ydre, objektiv Væren (den materielle Natur), *i Analogi med* os selv. Den sjælelige Verdens Former og Love overføre vi derfor ad Analogiens Vej paa den materielle Natur. Den Naturfilosofi, som Beneke saaledes antager, adskiller sig fra Schellings ved at være sig sin hypotetiske Karakter bevidst og ved kun at antage en Analogi mellem det Sjælelige og det Legemlige, ikke som Schelling vilde, en Identitet af dem. Og medens Schelling troede at kunne sætte denne idealistiske Tydning, der bygger paa Analogi, i Stedet for den mekaniske Naturforklaring, hvilken han betragtede som en Vildfarelse, fastholder Beneke Berettigelsen og Nødvendigheden af en gennemført materiel Forklaring af alle materielle Naturfænomener. Saaledes anerkender han Forsøgene

paa at give en rent fysiologisk-anatomisk Forklaring af af Fænomenerne ved Sindssygdom, saameget han end indskærper Betydningen af de psykiske Symptomer. Han slutter sig i denne Henseende til Spinozas Opfattelse (se især hans Bog *Das Verhältniss von Seele und Leib.* 1826. p. 219 f.; 243 f.), skønt andre Udtalelser nærmest pege hen paa en med Herbarts beslægtet Opfattelse, idet de gaa ud paa, at Vanskelighederne ved Vexelvirkningen mellem de to uensartede Elementer falde bort. naar man tænker sig den finde Sted mellem Sjælen og det med Sjælen analoge Væsen, der ligger til Grund for de materielle Elementer. Til Klarhed over det Valg, der her er at træffe, er Beneke ikke naat[62]). — Ligesom Analogislutningen i Naturfilosofien fører os til at opfatte alle materielle Væsener som Led i en fra vort eget Stade i Tilværelsen nedstigende Række, saaledes fører den os i Religionsfilosofien til at danne os Forestillinger om højere Væsener i Lighed med os. Al Religion og al Religionsvidenskab, saa forfinet og spiritualiseret denne end maatte være, er ikke Andet end Antropomorfisme. Og da Afstanden mellem Gud og Menneske sandsynligvis er langt større end den er mellem Menneske og Orm, — da vi desuden i Religionsfilosofien mangle det Holdepunkt, Naturfilosofien har i den mekaniske Naturvidenskab, — saa ere de religiøse Forestillinger Troens Genstand, og Religionsfilosofiens væsentlige Opgave bliver dels at undersøge den psykologiske Udvikling af de Forestillinger, Religionen benytter, dels at udgrunde selve den aandelige Trang, der søger sin Tilfredsstillelse i Religionen. I følgende Udtalelse fremtræder Benekes Opfattelse af Religionsfilosofien som anvendt Psykologi klart og interessant: »Ikke mere efter en forudfattet, snever Norm vil Religionsfilosofien kue og beskære de historisk opfattede religiøse Dogmer; men idet den søger at efterkonstruere alle Former, i hvilke det Oversanselige aabenbarer og har aabenbaret sig for det menneskelige Sind, og at udlede og tyde dem ud fra den dybest gaaende Selverkendelse som Grundlag, bringer den dem — paa en Gang anerkendende dem alle og underkastende dem en skarp Prøvelse — i den organiske Sammenhæng, i hvilken de efterhaanden have udviklet sig fra den menneskelige Kulturs

første Begyndelse lige til vore Dage. Atter her er det altsaa Psykologien, som har den Opgave at udrede og belyse den i første Øjeblik forvirrende og i Mørke indhyllede Mangfoldighed«. (Die Philosophie etc. p. 27).

Baade som »Psykolog, Naturfilosof (Kosmolog), Etiker og Religionsfilosof[63]) staar den i sin Tid miskendte Forsker som Forgænger for Tanker, der i den følgende Generation fandt en frugtbarere Jordbund, end han havde havt for sig i Tysklands romantisk spekulative Tidsalder.

D. OVERGANG FRA ROMANTISK SPEKULATION TIL POSITIVISME ELLER TIL POSITIV TRO.

a. Kritik af Hegel og Opløsning af den hegelske Skole.

Den filosofiske Situation i Tyskland, da Hegel døde (1831), var den, at en spekulativ Skole, grundlagt af fremragende Tænkere, havde vundet et afgjort Overherredømme, medens Oppositionen fra den kritiske Filosofis Side og fra Specialforskningen kun rørte sig i mindre Kredse. Det blev da en Begivenhed af stor Betydning, at der indenfor selve den spekulative Filosofi rejste sig en Opposition mod den Afslutning, Romantikens Tænkning havde fundet i Hegels System. Der var Tænkere, som ikke vilde opgive Spekulationen, men som ikke saa Fuldendelsen i Hegel; de stillede sig den Opgave at beholde Hegels Grundtanker, men lade ham med hele hans System gaa op i højere Enhed, altsaa behandle ham, som han havde behandlet de forudgaaende Filosofer. Og det Supplement, det Hegelske System formentes at behøve, hentedes dels fra Erfaringens, dels fra den positive Tros Sfære. Saaledes bebudede Schelling, der havde holdt sig tilbage, saalænge Hegel levede, nu en ny Filosofi, der skulde bringe Spekulationen i harmonisk Forhold baade til Empiri og Religion. Af Friedrich Wilhelm IV kaldtes han til Ber-

lin for at modarbejde Hegelianismen, og paa sine Forelæsninger her udviklede han, at der ad rent rationel Vej kun kunde naas en Erkendelse af de almindelige Muligheder og Love, medens Erkendelsen af det Virkelige, der altid er enkelt og individuelt, fordrer en Villiesakt, der udspringer af den personlige Trang, som ikke kan lade sig nøje med Muligheder og almindelige Love. Overgangen fra hin rationale Filosofi til denne paa Tro og Villie grundede Erkendelse kaldte Schelling for en Overgang fra negativ til positiv Filosofi. Kun den positive Filosofi kan hævde Guds Personlighed, som var det Hovedproblem, med hvilket Schelling havde syslet lige fra 1809, og som nu blev det Problem, om hvilket Interessen samlede sig i de første Decennier efter Hegels Død. I Hegels Religionsfilosofi skulde jo efter hans Mening en Forsoning være naat mellem Tænkning og Tro. Men snart efter hans Død blev det et Tvistepunkt, hvorvidt Hegels Filosofi kunde siges at føre til Antagelsen af en personlig Gud og en personlig Udødelighed[64]). Schelling og de Tænkere, der stode ham nær, især C. H. WEISSE (1801—1866) og DEN YNGRE FICHTE (1797—1879), hævdede, at Hegels System var Panteisme, men paatog sig ad Tænkningens Vej at opbygge en Teisme, der ikke skulde fornegte Panteismen, men optage denne i sig som i en højere Potens. De søgte at vise, at alle Grundtanker tilsidst samle sig i Personlighedens Ide, og at denne Ide maa staa som Udtryk for den højeste Virkelighed, ligesom de (ved en videre Udforelse af hvad Schelling havde udtalt i sin Afhandling om Friheden i Aaret 1809) søgte at godtgøre Muligheden af at tillægge et uendeligt Væsen Personlighedens Karakter. Dog komme de i Grunden alle til at indrømme, at Teismen ikke kan begrundes videnskabeligt. Schellings Overgang fra negativ til positiv Filosofi var i Virkeligheden en Overgang fra Tænkning til Tro. Den yngre Fichte, hos hvem Tendensen er stærkere end Tænkerinteressen, vender tilbage til den populære Teologis en Gang for alle færdige Gud. Weisse, den paa en Gang skarpsindigste og dybsindigste af disse Tænkere, gaar tilbage til Schleiermacher, hvis Religionsfilosofi han giver en interessant Videreforelse ved at hævde den religiøse Følelses nøje Sammenhæng med de etiske Formaal og Op-

gaver. I sin dristige religiøse Tænkning tager han resolut den Konsekvens, at en Gud, der skal være Personlighed, ogsaa maa være Udvikling i Tiden underlagt, og han indskærper den reale Aarsagssammenhæng som Bærer og Ramme for alt idealt Indhold i Tilværelsen. Han hylder (med Tilslutning til Lamarck) en teistisk Evolutionisme. En overfor Gud relativt selvstændig Tilværelse bliver kun mulig derved, at selve Guddommens Elementer ere i en uendelig Forhøjelsesproces. Fra den evigt vordende Natur i Gud udspringer den materielle Naturproces, efterat den guddommelige Villie har faaet sit ydre Udtryk i Mekanikens Grundlove (særligt i Inertiens Lov), som gøre en rigere Individualisering af det guddommelige Naturindhold mulig. Gennem den materielle Naturudvikling gaar en stadig Kamp mellem det Organiske og det rent Mekaniske, en Kamp, der er Betingelse for Sjælelivets Opstaaen. — Men den spekulative Teismes Program, som lyder paa videnskabelig Begrundelse af Antagelsen af en personlig Gud, skydes ogsaa hos Weisse faktisk til Side for en Appel til den personlige Tro som den eneste Kraft, der her kan føre til Maalet.

I lignende Retning som den spekulative Teisme gik de religionsfilosofiske Anskuelser, udvikledes af KARL CHRISTIAN FRIEDRICH KRAUSE (1781—1832), og som — sammen med hans retsfilosofiske Anskuelser — i ret tilgængelig Form fremstilledes i hans Skrift *Urbild der Menschheit* (1811). Dog ynder Krause ikke Udtrykket Personlighed og vil ikke bruge det om Gud. Han betegner sin Opfattelse som *Panenteisme*, fordi den hævder, at Gud har Verden i sig, ikke gaar op i Verden. Krauses i en lang Række Skrifter udviklede Filosofi, som besidder Mystikens Uklarhed, men ogsaa dens ædle Egenskaber, fik særlig Betydning for Retsfilosofien, idet han betoner Ideen om Menneskeheden som et organisk Hele og som Afbillede af det guddommelige Urbillede, og idet han betragter Retten som Formen for dette organiske Heles Livsudvikling. Dette Synspunkt muliggjorde en paa en Gang idealistisk og reformatorisk Opfattelse, som dannede en karakteristisk Modsætning til Hegels konservative Retslære og har været af ikke ringe Betydning for Udviklingen af frie og humane Ideer. Ved hans Disciples,

især HEINRICH AHRENS' Arbejder fik Krauses Anskuelser Indflydelse paa større Kredse, ogsaa udenfor Tyskland (især i Belgien og i Spanien). I religionsfilosofisk Henseende bleve derimod Schellings og Hegels Ideer og deres Konsekvenser af størst Betydning. —

Indenfor Hegels egen Skole gav det religionsfilosofiske Problems Skærpelse Anledning til en Spaltning. Nogle Hegelianere mente, at Mesterens Filosofi ret forstaaet stemmede med den gængse Tro og med Kirkelæren. Andre Hegelianere erklærede, at den konsekvent maatte komme i uforsonlig Strid med disse. Strauss, der selv hørte til disse sidste, sammenlignede denne Modsætning med den mellem Højre og Venstre i parlamentariske Forsamlinger, og det blev snart almindeligt at tale om det Hegelske Højre og det Hegelske Venstre. Tilhængerne af dette sidste kaldtes ogsaa for Unghegelianerne. De mest fremragende Højrehegelianere vare GÖSCHEL, ROSENKRANZ og J. E. ERDMANN. Det Hegelske Venstre, der ubetinget fik størst Betydning for Tænkningens Udvikling, repræsenteres af DAVID FRIEDRICH STRAUSS og LUDWIG FEUERBACH paa det religionsfilosofiske Omraade, af ARNOLD RUGE og senere af KARL MARX og FERDINAND LASSALLE paa det rets- og socialfilosofiske Omraade.

Blandt alle disse Tænkere staar Feuerbach i første Linie. Overgangen fra Romantik til Positivisme, fra spekulativ Tænkning til en paa videnskabelig Erfaring bygget Livs- og Verdensanskuelse foregaar i denne energiske Mands Udviklingsgang paa en overordentligt karakteristisk Maade. I denne Udviklingsgang indeholdes en hel Kritik af Romantikens Filosofi, og den staar tillige som typisk for mangen personlig Livsudvikling fra Barndommens Tro til Manddommens paa Tænkning og Erfaring grundede Overbevisning. Det var Strauss, hvis *Leben Jesu* (1835) stillede det religiøse Problem paany i hele dets Skarphed; men Feuerbach gav et af de vigtigste Bidrag til dets Belysning i de følgende Decennier.

Det var dog ikke udelukkende det religiøse Problem, hvormed det filosofiske Arbejde i 30'erne og 40'erne beskæftigede sig. En erkendelsesteoretisk Drøftelse af stor Værdi for sin Tid.

ikke mindst ved Kritiken af den spekulative Metode, anstilledes af ADOLPH TRENDELENBURG i hans *Logische Untersuchungen* (1840). Trendelenburg lægger stor Vægt paa, at de filosofiske Problemer opstaa paa Erfaringens Grund. Det er Eftertanke over hvad Erfaringserkendelsen yder, der fører til Filosofi. Erkendelsesproblemet søger Trendelenburg at løse ved Paavisning af Bevægelsen som en for Tænken og Væren fælles Bestemmelse: Tankebevægelsen i Anskuelse og Konstruktion har sin Parallel i den Bevægelse, til hvilken alle materielle Fænomener kunne føres tilbage. Og naar Villiesbevægelsen bestemmes ved Tanken om et Formaal, finder Trendelenburg ogsaa hertil en Analogi i den materielle Natur, idet han anser det for umuligt at forstaa de organiske Fænomener uden at tillægge Formaalets Begreb Gyldighed i Naturerkendelsen; om Utilstrækkeligheden af en rent mekanisk Naturopfattelse er han levende overbevist, saa fjernt han end staar den spekulative Naturfilosofi. Han fremhæver vor Erkendelses Endelighed og Begrænsning og anser det med Kant for umuligt at give vore Grundbegreber en saadan Udvidelse, at de kunne anvendes paa det Absolute. Vor Tænknings Evne er at skue de dæmpede og i Farvespil brudte Straaler; men derfor nægter den ikke det rene Lys, fra hvilket de stamme. Som Mænd, paa hvilke Trendelenburgs Filosofi har øvet betydningsfuld Indflydelse, kunne nævnes Søren Kierkegaard og Albrecht Ritschl. — Foruden dette erkendelsesteoretiske Arbejde har Trendelenburg udgivet et retsfilosofisk Værk af stor Værdi (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* 1860)[65]. Og han har endeligt virket som fremragende Forsker paa Filosofiens Histories Omraade. Her mødtes han i sine Bestræbelser med Hegels Disciple, hvem en Række store, tildels monumentale Værker over forskellige Perioder af Filosofiens Historie skyldes. EDUARD ZELLER og J. E. ERDMANN, senere KUNO FISCHER ere her især at nævne. Under Systemernes Kamp føltes en naturlig Trang til historisk og sammenlignende Orientering, og Filosofiens Historie som særegen Disciplin blev egentligt først til i denne Periode.

b. David Friedrich Strauss og det religiøse Problem.

Allerede som ung Student havde Strauss (der er født 1808 i Ludwigsburg og studerede Teologi og Filosofi i Tübingen) opkastet det Spørgsmaal, om Bibelens, særligt Evangeliernes, historiske Bestanddele hørte med til, hvad der for Hegel var Religionens evige Tankeindhold, eller om det blot var at regne til den Forestillingsform, i hvilken dette Indhold fremtræder for den populære Bevidsthed. I sit *Leben Jesu* (1835) søgte han senere at godtgøre, at der i den evangeliske Historie hverken foreligger Historie eller bevidst Opdigtelse (det Dilemma, de ortodoxe Teologer pleje at operere med), men Myte, det vil sige ubevidst Digtning, hvis Motiver dels vare de religiøse Ideer, der besjælede Tiden og Folket (særligt Messiasideen), dels det vældige Indtryk, Kristendommens Stifter havde gjort paa sine Disciple. Hvad Evangelierne give os, er derfor — som Strauss senere har udtrykt det — ikke »Historiens Jesus«, men »Troens Kristus«. Som rent historisk Person er Jesus os egentligt aldeles ubekendt; kun »Troens Kristus« er et Væsen med bestemte Træk. I en Slutningsafhandling til »Leben Jesu« udvikles, at Ideen om Gudmennesket ikke kan finde Anvendelse paa et enkelt Individ, men at kun den hele, i en Uendelighed af Individer fremtrædende Menneskeslægt gennem sin stadige Liden, Stræben og Arbejden kan virkeliggøre det Guddommelige. Hvad Kirkelæren udsiger om Kristus, kan bevare sin Gyldighed, naar det overføres paa Menneskeheden. I et senere Værk (*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, 1840—41, oversat paa Dansk af H. Brøchner) viste Strauss, at den Forsoning mellem Kristendom og Filosofi, som Hegel mente at have naat, kun blev mulig ved, at Kristendommen opfattedes som Monisme (Enhedslære), medens den dog i Virkeligheden er en afgjort Dualisme. Kun i ét Individ er jo i Kristendommen Enheden af det Guddommelige og det Menneskelige realiseret — alle andre Individer falde udenfor! Og i hint ene Individ bliver Enheden af Gud og Menneske kun mulig i Lidelsens Form og ved overnaturlige Kræfters Indgriben!

Fra flere Sider fremtræder altsaa netop i Kristendommen Modsætning mellem de to Verdener, den guddommelige og den menneskelige. Ja, Urkristendommen opgiver endog at lade den guddommelige Verden gennemtrænge den menneskelige og lever i Forventningen om, at hin i en nær Fremtid paa overnaturlig Vis skal sprænge denne! — Konsekvensen bliver for Strauss en skarp Modsætning mellem Troende og Ikke-Troende og en energisk Protest mod alle Forsoningsforsøg.

Strauss' Fortjeneste af det religiøse Problem er den at have gjort Begrebet Myte eller ubevidst Digtning gældende overfor det gængse Dilemma: Historie eller bevidst Opdigtelse. Dette Begreb udtrykker paa utvetydig Maade, hvad der af Kant, Herder og deres Efterfølgere betegnedes ved Udtrykket Symbol. Det har den Fordel, at det stiller den bestemte Opgave at paavise, hvorfor netop disse Billeder dannedes; det har en mere historisk Tone end Udtrykket Symbol. Strauss gik ikke nærmere ind paa det Spørgsmaal, hvilke sjælelige Kræfter og Drifter, der føre til de store Billeder og Symboler, som gennem Folkereligionerne ere blevne Slægtens Ejendom, — hvad det er, der sætter den hele idealdannende Proces i Gang. Han har senere anerkendt, at Feuerbach havde givet et vægtigt Svar paa dette Spørgsmaal.

Det havde været Strauss' Tanke at grundlægge en fri, kritisk Teologi. Men hans kætterske Anskuelser gjorde, at han ingen teologisk Lærerpost kunde opnaa. Han levede da som Privatmand, en lang Tid beskæftiget med literær- og personalhistoriske Studier. Saaledes har han skrevet interessante Bøger om Ulrich v. Hutten, Voltaire o. a. Mod Slutningen af sit Liv vendte han tilbage til religionsfilosofisk Tænkning, idet han i Skriftet *Der alte und der neue Glaube* (1872) vilde vise, hvorledes det religiøse Problem stillede sig — ikke blot, som i sine tidligere Værker, naar Konsekvenserne droges af den spekulative Filosofi, — men ogsaa, naar Konsekvenserne droges af den moderne Naturvidenskab. Han havde her stillet sig en Opgave, han ikke var voxen. Han var mere Lærd end Tænker, og mere Kunstner end Lærd. Bogen var skreven med glimrende Klarhed i Stilen, men manglede Dybde og Inderlighed i Opfattelsen

af det Religiøse og Konsekvens i det Standpunkt, som søgtes fastholdt overfor Materialismen. I æstetisk Livsbetragtning, særligt i Musiken, fandt han et Surrogat for den religiøse Kultus, et Vidnesbyrd om, hvor lidet han havde gennemtænkt alle Sider af det religiøse Problem. Efter en haard og smertefuld Sygdom, som han bar med den største Mildhed og Karakterstyrke, døde han i Aaret 1874.

c. *Ludwig Feuerbachs Religionspsykologi og Etik.*

Denne energiske og rigt udstyrede Tænker er et smukt Exempel paa, hvorledes den personlige Kærne kan vedblive at være væsentligt den samme, skønt den fremtræder i højst forskellige Former. Det var paa alle hans skiftende Standpunkter en og samme Interesse, der bevægede ham. Han følte fra sin første Ungdom en Trang til fyldigt og positivt menneskeligt Liv, til »sjælfuld Tilfredsstillelse«, til at beskæftige sig med de Spørgsmaal, hvis Besvarelse afgør den Værdi, Livet har for Mennesket, og hvis Besvarelse derfor ogsaa for Mennesket er en Samvittighedssag. Det var — efter hvad han selv i sine senere Aar har udtalt i en Selvkarakteristik — denne Trang, der først førte ham til Teologien og derefter til Filosofien, samt indenfor Filosofien igen fra den spekulative Filosofi til et Standpunkt, der omtrent falder sammen med, hvad den franske Filosof Auguste Comte kalder Positivisme. Tænkningen var for ham stedse Livets Tjener. Han betragtede sig selv som en positiv Tænker, hvis Kritik og Polemik (der i de Samtidiges Øjne vare det mest Fremtrædende hos ham) kun vare Midler til at skille Skallerne fra Kærnen i Religionen. Han vilde trænge ind til den levende menneskelige Trang, der ligger bagved de religiøse Forestillinger, og derfor rettede han saa skarp en Kritik imod disse. Det var saa langt fra, at Menneskets Væsen for ham gik op i Tanken, at han siger om sig selv (da man opfordrede ham til at skrive sin Selvbiografi): »Det er mig umuligt at udtale, hvad der dybest bevæger mig; hvor meget mere umuligt maa det da ikke være mig at skrive det og at give mit Indre til Pris for det indiskrete Publikum.« Og et andet Sted

siger han: »Hvor langt staa dog ikke vore Tanker, ved hvilke vi søge at bringe vort Væsen til Bevidsthed, tilbage for selve vort Væsen.« Denne Inkommensurabilitet mellem Tænkning og Personlighed maa vel fastholdes, hvis man vil forstaa denne stedse gærende og søgende, »utilfredse« Aand[66].

Ludwig Feuerbach er født i Landshut 1804 af en højt begavet Slægt. Hans Fader var den berømte Retslærde Anselm v. Feuerbach, og flere af hans Brødre have udmærket sig i Kunst og Videnskab. Han studerede Teologi i Heidelberg, men gik snart over til Filosofien, som han studerede under Hegel i Berlin. Den Splid i hans Indre, han ikke kunde faa ophævet i Teologien, gjorde Hegels Filosofi Ende paa, og han betragtede Hegel, der havde gjort ham til Filosof, som sin anden Fader. Nogle Aar virkede han som Docent i Erlangen, men trak sig saa tilbage. Dels synes han at have manglet Evner til mundtlig Fremstilling, dels modarbejdedes han fra teologisk Side, da det ikke forblev skjult, at han var Forfatter til det radikale Skrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830). Han trak sig da tilbage paa Landet og opslog sin Bolig paa Brucksberg en Fabrik, i hvilken han havde en Andel som Medgift med sin Hustru, og herfra udfoldede han en rig Forfattervirksomhed. I en Række udmærkede Arbejder behandlede han Emner af den nyere Filosofis Historie. Af dem maa især mærkes hans *Pierre Bayle*, i hvilken Modsætningen mellem Teologi og Filosofi stærkt betones, og Etikens Uafhængighed af Teologien hævdes. Allerede her ses hans definitive religionsfilosofiske Standpunkt tydeligt, skønt det først træder klart og bestemt frem i hans Hovedværk *Wesen des Christenthums* (1841). Medens Strauss, ligesom Hegel, væsentligt holdt sig til Dogmernes Indhold, søger Feuerbach tilbage til Dogmernes Kilde i de menneskelige Følelser og Drifter, i Frygt og Haab, i Længsel og Attraa. Hans Opgave er ikke den umulige at formulere Dogmernes Indhold i videnskabelige Begreber, men psykologisk at forstaa deres Udspring. Fra Religionens officielle Dokumenter gaar han tilbage til det aandelige og inderlige Liv, som har skaffet sig Udtryk i dem. Og saa kritisk han er overfor Dogmerne, saa sympatisk er han overfor Kilden, fra hvilken de stamme. Herpaa beror

den store Forskel, der er mellem hans Forhold til Religionen og Voltaires. Feuerbach gaar langt videre i Kritik og Negation end den franske Fritænker — men staar dog langt mere forstaaende og anerkendende overfor det indre Bevægende i Religionen end Voltaire med sit Dilemma: Galskab eller Slyngelstreger! Den mellemliggende Tids Studier og Erfaringer havde ikke været spildte. Der er en stor og karakteristisk Forskel mellem det 18. og det 19. Aarhundredes Fritænkere (naar man holder sig til de Fritænkere, der tænke). Det var Feuerbachs Bestræbelse i Religionsfilosofien (som det omtrent samtidigt var LYELLS i Geologien) at forstaa Fortidens Formationer ved Hjælp af de Kræfter, der virke endnu den Dag i Dag. Det er det saakaldte Aktualitetsprincip, der ligger til Grund for hans bekendte Sætning, at al Teologi er Psykologi. — I storartet Anlæg, i Dybde og Energi kan intet af Feyerbachs andre Værker lignes med »Wesen des Christenthums«, skønt baade han selv og hans Venner have stillet hans 1857 udkomne *Theogonie* over det.

Det Brud med den spekulative Filosofi, som for Feuerbach var blevet fuldbyrdet, hvad Opfattelsen af Religionen angaar, fik Konsekvenser for hele hans filosofiske Opfattelse. I *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) giver han et Program for en ny Filosofi, i hvilket der — i mærkelig Overensstemmelse med Ytringer i Schellings »positive Filosofi« — hævdes, at kun det Enkelte er virkeligt, og at dette Virkelige er uudsigeligt, uigennemtrængeligt for Tanken, og derfor kun til at gribe med Lidenskab. Virkeligheden er ikke et teoretisk Anliggende, men »eine Frage auf Tod und Leben«. Den nyere Filosofis Genstand er ikke, hvad der ligger udover Erfaringen, men selve Mennesket, med Naturen som dets Grundlag. — Senere hen udviklede han i Skriftet *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit* (1866) sine Anskuelser om det Aandelige og det Materielle; dette Skrift staar i hans Produktion omtrent som Strauss' »gamle og nye Tro« indenfor hans. I sine sidste Aar, der vare ulykkelige ved Næringssorg og Sygdom, syslede han med en Etik; interessante Fragmenter af dette Arbejde bleve efter hans Død (1872) udgivne af Grün.

Allerede i sin »Pierre Bayle« havde Feuerbach fordret en »analytisk-genetisk« Filosofi, og et noget udførligere Program havde han givet i sine »Grundsätze«. Men udover en almindelig Fordring i denne Retning kom han hverken her eller i sine senere Arbejder. Han kom aldrig ind paa erkendelsesteoretiske Undersøgelser, og selv hvor han optræder som Erkerealist, bevarer han noget Dogmatisk og Mystisk i sin Tankegang. Og han anede ikke, at den Fordring, han stillede, allerede fyldestgjordes ved Comtes og Mill's Arbejder. Da han naaede til Positivismen, var denne forlængst grundlagt i den franske og engelske Skole. Paa lignende Maade forholder det sig med hans Etik. Der er her noget Tragisk i Feuerbachs Stilling indenfor den filosofiske Udvikling i vort Aarhundrede. Han levede i en Overgangstid, og han kom til at lide derunder. Han havde brugt saa megen Kraft til at arbejde sig ud af Spekulationen, at han senere manglede Energi, Drift og Tid til positiv og videnskabelig Udførelse af sit nye Standpunkt. Men han staar paa den anden Side som en af de mest udprægede Karakterer, et af de mest sandhedskærlige Mennesker i det 19. Aarhundrede. Og han er en af de vigtigste Forkæmpere for en human Livsanskuelse. Humanisme var den Benævnelse, han selv ansaa for mest passende til sin Retning. — Vi ville nu mere i det Enkelte dvæle først ved hans Religionsfilosofi, dernæst ved hans almindelige filosofiske Standpunkt, endeligt ved hans Etik.

α. Schleiermacher havde bestemt den religiøse Følelse som Afhængighedsfølelse, men havde ladet det staa hen, hvorfra denne Følelse fik sine Genstande. Feuerbach søgte nu at vise, at Følelsen selv *frembringer* sine Genstande, saa at disse ikke blot udtrykke den, men udspringe af den. I Stedet for den blotte Afhængighedsfølelse sætter han Hjertets Tillid og det levende Ønske og finder Troens Ejendommelighed i, at Menneskets Ønsker i den ere frigjorte fra Fornuftens og Naturens Lænker. Hvad der er Genstand for Menneskets inderste Higen og Længsel, det staar i Troen som et objektivt Virkeligt, som det Absolute. Modsætningen mellem Ønske og Virkelighed er ophævet. Medens derfor Schleiermacher søgte at vise, at enhver Strid mellem Tro og Viden beroede paa Misforstaaelse eller paa, at

hverken Tro eller Viden havde naat deres Fuldendelse, opstaar efter Feuerbach de mest ejendommelige religiøse Fænomener netop ved, at den inderlige Higen efter Opfyldelse af Hjertets Ønsker sprænger de af Fornuften satte Skranker, og paa deres Højdepunkt faa de religiøse Fænomener derfor en antirationel Karakter.

Med Energi og Dybsindighed har Feuerbach ført tilbage til Religionens psykologiske Grundlag, Menneskenes Ønsker, Trang og Haab. Ønsket er, siger han (i »Theogonie«), det religiøse Urfænomen, det teogoniske Princip. Denne Paastand begrundes i »Wesen des Christenthums« ved en Betragtning, der har almindelig filosofisk Interesse.

Udover sit eget Væsen kan Mennesket ikke naa; alle Opfattelser og Tanker bære dets eget Præg. De Genstande, det forholder sig til, lære os derfor dets Væsen at kende, idet de kun ere Anledninger for det til at udfolde sit Væsen. Kun i Kraft af Menneskets egen Natur faar en Genstand Magt over det. Og fra først af har Mennesket ingen Grund til at sætte Skranker for sit Væsen. Det overlader sig trygt til alle Forestillinger og tillægger dem ubegrænset Gyldighed. Særligt ligger det i Følelsens Natur, at den tenderer til at uendeliggøre sin Genstand, betragte den som virkelig. Tvivlen kan først opstaa, naar Mennesket lærer sine Skranker at kende, og naar Forstanden begynder at skelne mellem det Subjektive og det Objektive, en Distinktion, der ikke kendes paa Troens Standpunkt. Ti Troen er netop Tro paa Subjektivitetens absolute Realitet[67]. — Det er nu ikke alt Subjektivt, der bliver den religiøse Tros Genstand. Religion opstaar formedelst en Sondring, en Vurdering: hvad Mennesket betragter som guddommeligt, er ikke det Indifferente, men det, han tillægger den højeste Værdi. Ethvert Menneske, der har et højeste Formaal, har en Gud. Hvad Mennesket roser og priser, er for det Gud; hvad det dadler og forkaster, er det Ugudelige. Gud er den Bog, i hvilken Mennesket har indskrevet sine højeste Følelser og Tanker. Menneskets Himmel er en Blomstersamling, der er dannet ved Valg indenfor denne Verdens Flora. Dette gælder for det civiliserede Menneskes Himmel, saavel som Naturmenneskets.

kun at hint paa Grund af sin Dannelse ikke giver sig saadanne Blottelser som dette. Af Menneskets Gud og Himmel kan man da lære dets egen Længsel og Higen at kende. I de guddommelige Egenskaber have vi de Egenskaber, Mennesket paa det givne Trin vurderer højest. At Gud er Personlighed, vil sige: det personlige Liv er det højeste. At Gud er Kærlighed, vil sige: der gives Intet, som staar over det kærlighedsfulde Sind. I den kristelige Religion lider Gud: det vil sige: Lidelse for Andre er guddommelig. Og paa lignende Maade maa vi for at forstaa Religionen overalt gøre til Subjekt, hvad der i den er Prædikat, og omvendt. I Kristendommen træder Religionens Princip frem i sin hele Dybde og Fylde. Sindet, Følelseslivet, faar her en Inderlighed og en Styrke, men tillige en Uendelighed, som Hedenskabet ikke kendte; Lidelsen føltes stærkere, og Kærligheden føltes derfor ogsaa saameget des inderligere. De olympiske Guders Letsind strandede paa Hjertets Nød, men de Kristnes Gud er en Kærlighedens Taare, der i dybeste Skjulthed er fældet over den menneskelige Elendighed. — Ønskernes og Idealernes Verden betragter Mennesket i Religionen som en selvstændig, hinsidig Verden, den egentlige Verden, i skarp Modsætning til den nærværende Verden, Endelighedens, Lidelsens og Kampens Verden.

Men, kunde man sige, hvor kan man udlede Religionen af Sindets Uendelighed, af Følelsens Almagt, da Mennesket jo i Religionen netop føler sig endeligt, ufuldkomment og syndigt! — Feuerbach forklarer denne Følelse som en Art Kontrastvirkning: Mennesket, der uvilkaarligt har lagt Alt over i sin Gud, føler nu i Modsætning hertil sig selv som fattig og ussel. Det ser sit eget Væsen i Gud og maa da vel føle sig tomt og fattigt, naar det ser sig i Modsætning til Gud. Men i Gud er dets Væsen ogsaa vel forvaret. Mennesket kan i Gud nyde sit Væsen i langt rigere Fylde end ved at holde sig til sin begrænsede virkelige Natur. — En anden Indvending lyder saaledes: »Man har jo forlængst i Teologien skelnet mellem Guds Væsen og de Egenskaber, vi tillægge ham, og især har Schleiermacher udviklet denne Distinktion!« Hertil svarer Feuerbach, at hvis man ophæver de guddommelige Egenskaber, ophæver man det

guddommelige Væsen. Hin Distinktion er en Frugt af Skepsis og Vantro. Den ægte Tro gør den ikke. Og hvad beholder man tilbage, naar man tager alle Egenskaber bort? Religionens Historie viser, at saalænge man bryder sig om at vide Noget om Gud, saa véd man ogsaa Noget. I sin klassiske Tid kender Religionen ikke hin Distinktion. Det er idethele Feuerbach om at gore at holde de religiøse Fænomener oppe for Bevidstheden i deres ejendommelige, primitive, uvilkaarlige Karakter. Kun med Religionen i dens originale Form vil han have at gore, ikke med den af Kritik og mere eller mindre videnskabelig Dannelse modificerede Religiøsitet. Indenfor Kristendommen indskærper han saaledes Forskellen mellem den oprindelige og den moderne Kristendom. Ogsaa Kristendommen har havt sine klassiske Tider, og kun de interessere Feuerbach, ikke »den moderne Verdens dissolute, karakterløse, komfortable, belletristiske, kokette, epikuræiske Kristendom.« Men end ikke Teologerne — mener han — vide jo nu hvad Kristendom er. Man har brækket Spidsen af den oprindelige kristelige Modsætning mellem denne Verden og den hinsidige Verden. Protestantismen betegner i Virkeligheden en helt ny, fra den urkristelige forskellig Livsanskuelse. Dens Moral er rent menneskelig; kun dens Tro fører tilbage til den oprindelige Kristendom. Miraklerne henlægger den til Fortiden, og den yderste Dag til en ubestemmelig Fremtid — og dog hører Troen paa Verdens nærforestaaende Undergang med til det Inderste i den kristelige Tro og kan ikke udskilles fra Troens øvrige Indhold; ti denne Verden maa forgaa, dersom de uendelige Ønskers Verden skal komme. Hemmeligheden i den moderne Kristendom er altsaa efter Feuerbach, at det teogoniske Ønske, Urfænomenet, ikke længere er til Stede. —

Dette er Feuerbachs religionsfilosofiske Teori. Spørge vi nu, hvilken Værdi han tillægger Religionen, da er det, som allerede berørt, meget langt fra, at han stiller sig polemisk overfor den, hvor den er oprindelig og ægte. Religionen er — i dens klassiske Periode — den eneste Maade, paa hvilken Mennesket kan blive sig sin Natur og de Opgaver, den stiller, bevidst, — den eneste Vej til Selvforstaaelse og Selvfordybelse.

Og den giver Mennesket en stor Horizont, udvider hans sanselige Bevidsthed ved at lade hans eget Væsen staa for ham som noget Hinsidigt, Ophøjet og Uendeligt. Men paa den anden Side medfører Religionen betænkelige Virkninger. Naar den Troende har Alt i sin Gud, og naar de overnaturlige Kræfter for ham ere den sande Virkelighed, saa kan han ikke føle Trang til Familieliv, Videnskab, Kunst og Statsliv. Driften til Kultur kan ikke blive til hos ham. Religionen og Kulturen have samme Formaal, og jo Mere Mennesket haaber at naa ad den ene af disse Veje, des Mindre vil han søge ad den anden; der vil blive et omvendt Forhold mellem dem. Det er desuden ingen ganske uskadelig Projektion, der gaar for sig, naar Mennesket ser sine Idealer som Egenskaber ved et absolut Væsen, der staar som forskelligt fra det selv. Jo mere Forskellen mellem Gud og Menneske indskærpes, desmere vil det komme dertil, at Egenskaberne (Godhed, Retfærdighed o. s. v.) tages i en helt anden Betydning, naar de bruges om Gud, og naar de bruges om Mennesket. Mennesket maa da tage sin egen Samvittighed og sin egen Fornuft fangen for at lyde den guddommelige Villie, selv om denne paabyder Noget, som strider mod, hvad der menneskeligt kaldes Godhed og Retfærdighed. Her ligger Fanatismens Kilde, Kilden til alle de uhyggelige Fænomener, Religionens Historie frembyder. De to Sider, Religionen frembyder for Vurderingen, finder Feuerbach tydeligt udtrykte i Kristendommens Lære om Tro og Kærlighed. Kærligheden ophæver alle Skranker, gør Alle til Et trods Alt, hvad der kan skille dem; men Troen sætter igen Skranker imellem dem, vækker Kætterhadet og Ukærligheden. Kærligheden er kun Prædikat ved Gud, og det guddommelige Subjekt har andre Fordringer at stille end Kærlighedens; man kan ikke slutte fra, hvad Kærligheden fordrer, til, hvad Gud fordrer. Heri ligger for Feuerbach Nødvendigheden af at gaa bort fra Religionens Standpunkt. Han protesterer dog mod, at hans eget Standpunkt skulde være rent negativt. Han anerkender de guddommelige Egenskabers Værdi, men netop derfor vil han ikke have dem hæftede til et guddommeligt Væsen som et fra dem forskelligt Subjekt. Den sande Ateist er den, for hvem disse Egenskaber

Intet er, ikke den, for hvem deres Subjekt Intet er. Egenskaberne komme først til deres Ret ved at udskilles fra det forudsatte Subjekt. Det gælder særligt om Kærligheden, det Sindelag, hvori Menneskeslægtens Enhed udtrykker sig. Den var til før Kristendommen. Kristus var det Billede, under hvilket Slægtens Enhed opgik for Folkebevidstheden. Og selv hvor Troen paa Kristus er forsvunden, vedbliver Kristi sande Væsen at bestaa overalt, hvor Kærligheden raader. — Der gaar derfor i Følge Feuerbach ingen virkelige Værdier tabt ved Opgivelse af den religiøse Tro. Hvad der opgives, er kun Projektionen. Vi gaa ikke mere over Aaen for at hente Vand, fordi vi have opdaget, at det Vand, vi hentede, i Virkeligheden kom fra Aaen. —

Uden at kunne gaa ind paa nogen udførligere Kritik af Feuerbachs Religionsfilosofi maa jeg dog fremhæve, at han i sin Lære om Følelsen eller Ønsket som producerende (det teogoniske Ønske) ikke tilstrækkeligt paaagter Vexelforholdet mellem Følelsen og Bevidsthedslivets andre Sider. I og for sig kan Følelsen Intet producere — og dog skal »Ønsket ud af sig selv og kun ud af sig selv« (Theogonie p. 57) frembringe Gudsforestillingen. Følelsen kan kun virke vælgende, potenserende og idealiserende paa Forestillinger, som allerede ere til Stede, og som Mennesket har enten fra Traditionen eller fra sin egen Erfaring. Ønsket selv bestemmes ved de Erfaringer, Mennesket mener at have gjort angaaende Forholdet mellem sine Idealer og den virkelige Tingenes Gang. Idealerne projicerer det som guddommelige Egenskaber, og naar Troen er stærk, ser den i Bæreren af disse Egenskaber en Sejrherre over al Virkelighedens Modstand. De specielle Former, de religiøse Forestillinger antage, bestemmes ved Forestillinger, som ere opstaaede forud, ad højst forskellige Veje. — Hvad Feuerbachs Vurdering af Religionen angaar, er han maaske noget for optimistisk i sin Antagelse af, at der Intet tabes ved Opgivelse af Religionen. Selv om Religionen ikke indeholder, og ikke kan indeholde, Andet end Menneskets Væsen, kunde det jo være, at dette Indhold virkede langt stærkere i den Form, Religionen giver det, end det ellers formaar. I hvert Tilfælde kunde der gives Na-

turer, som kun vare tilgængelige for stærkere Paavirkning, naar den kommer i denne bestemte Form. Dette store Problem staar endnu uløst tilbage. — Endeligt har Feuerbach overset, at om et strengt Bevis for hans Sætning, at al Teologi er Psykologi, kan der ikke være Tale. Religionsfilosofien kan kun paavise Muligheden af at forklare alle religiøse Forestillinger som psykologiske Produkter; men at de i Virkeligheden ikke ere Andet og Mere, kan ikke bevises. Deraf, at Trosindholdet stemmer med de menneskelige Ønsker, kan i og for sig Intet sluttes for eller imod. Der var maaske den, der kunde acceptere Feuerbachs Metode og dog forkaste hans Resultat, idet han i lidenskabelig Forvisning fastholdt Realiteten af det, Sindets grænseløse Higen er rettet hen imod. Det var idetmindste en Form, under hvilken den religiøse Strid kunde fortsættes efter Feuerbachs Indlæg; der vil maaske vise sig flere.

β. Naar al Teologi er Psykologi, maa al Filosofi naturligvis ogsaa være det, og Feuerbach var saaledes ad religionsfilosofisk Vej kommen til det Standpunkt, paa hvilket Fries og Beneke allerede forlængst havde stillet sig. I sine »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« proklamerer han Mennesket — Naturen, Menneskets Basis, indbefattet — som Filosofiens eneste Genstand, Antropologien altsaa — Fysiologien medindbefattet — som Universalvidenskaben. Det lille aandrige Skrift er fuldt af slaaende Sætninger, men har noget Orakelmæssigt i sin Form, der berøver det den Værdi, det ved fuld Gennemarbejdelse af Tankerne vilde have kunnet faa. Det proklamerer det individuelle Faktums og Sansningens Ret, men gaar ikke nærmere ind paa de Problemer, der herved rejse sig om Forholdet mellem Erfaring og Videnskab, mellem Sansning og Tænkning, mellem Psykologi og Erkendelsesteori. Feuerbach stod her ved sin Grænse.

En lignende Uklarhed er der i hans Forhold til Materialismen i hans senere Skrifter. Feuerbach studerede med Iver Fysiologi og skrev en begejstret Anmeldelse af MOLESCHOTTS »Lehre der Nahrungsmittel« (1850), i hvilken han fremkommer med følgende Udtatelse: »Læren om Næringsmidlerne er af stor etisk og politisk Betydning. Næringsmidlerne blive til Blod,

Blodet til Hjerne og Hjerte, til Tanker og Følelser. Menneskelig Kost er Grundlaget for menneskelig Dannelse og Følelse. Ville I forbedre Folket, saa giv det i Stedet for Deklamationer mod Synden hellere bedre Føde. Mennesket er, hvad det æder. (Der Mensch ist, was er isst).« Og han tilføjer, at naar Almuen faar bedre Føde (Ærter i Stedet for Kartofler), vil en følgende Revolution have bedre Udsigt til at lykkes. Denne Udtalelse (som findes aftrykt i *Nachlass.* II. p. 90) er ofte fra teologisk Side bleven benyttet til at vise, hvor dybt Feuerbach var sunken. Den viser hans Evne til kraftig og paradox Indprenten af, hvad han vil have frem — men tillige ganske vist ogsaa Uklarhed paa afgørende Punkter, navnligt angaaende Forholdet mellem »Mennesket« og dets »Basis«. Saa meget Feuerbach i denne og i senere Udtalelser synes at nærme sig Materialismen, saa fandt han dog ikke selv Udtrykket Materialisme betegnende for sin Anskuelse. (Se Nachlass. II. p. 307). Efter hans Mening kan Mennesket ikke betragtes som blot Materieprodukt. Man maa gaa ud fra Mennesket, ikke blot se dette som et Resultat, saaledes som Materialismen gør. Ti »Liv, Fornemmelse, Tænkning er noget absolut Originalt, Genialt, Ukopierligt, Uerstatteligt, Umisteligt.« Det gælder da at finde et arkimedisk Punkt mellem Materialisme og Spiritualisme, saa at Mennesket betragtes baade som materielt og som aandeligt Væsen. (*Werke.* X, p. 162 f.). — Hvad der holder Feuerbach tilbage fra at drage den Konsekvens, hans materialistisk klingende Udtalelser kunde føre til, er det samme Princip, som han arbejder med i sin Religionsfilosofi, Subjektivitetsprincipet kunde man kalde det, det Princip, at den sidste Grund til Erkendelse kun kan findes i Mennesket, ikke udenfor det. Dette Princip anvender han først mod Teologien og Spekulationen, senere mod Materialismen; men hist med langt større Klarhed end her.

γ. Feuerbachs etiske Opfattelse er undergaaet flere Ændringer. Tidligt hævdede han Etikens Uafhængighed af Religion og Teologi, og det var da Kants og Fichtes Etik han først henviste til (saaledes i »Pierre Bayle«). I »Wesen des Christenthums« henviste han, som allerede omtalt, til Menneskekærligheden som den Følelse, i hvilken Slægtens Enhed kundgjorde

sig i og for det enkelte Individ. Senere betonede han Lykketrangen som Etikens Grundlag paa en Maade, der gjorde, at jeg i min Bog *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (1872) p. 84 f. betegnede hans Etik som »Egoismens Moral«. Dette har dog ved de af Karl Grün i Aaret 1874 (i »Nachlass« I.) udgivne moralfilosofiske Fragmenter af Feuerbach vist sig at bero paa en Misforstaaelse. For Feuerbach er den Enkeltes Lykke ikke Moralens Formaal, men dens Forudsætning. Ti kun den, der af egen Erfaring véd, hvad det er at lide Nod og Uret, kan føle Medlidenhed med Andre. Medlidenhed og Menneskekærlighed forudsætte, at den Handlende selv har Trang til Lykke, — Noget, Feuerbach særligt gør gældende overfor Schopenhauer, der gør Medlidenheden til Moralens Grundlag, skønt han forkaster Lykketrangen. Medlidenheden bestaar i at gøre Andres Lykketrang til sin egen. Etiken anerkender ingen isoleret Lykketrang, ingen egen Lykke uden fremmed Lykke. Som til Menneskets fysiske Opstaaen hører der ogsaa til Moralens Opstaaen to Mennesker. Ved Forholdet mellem de to Køn har Naturen løst Problemet om Overgangen fra egoistisk Lykketrang til Anerkendelsen af Pligter mod Andre. Kønsforholdet danner Grundlaget for Moralen ved at sætte en to- eller flersidig Lykketrang i Stedet for den isolerede. Idet det enkelte Individs Existens bindes til Andres, opstaar der Følelser af Samhøren og Fællesskab; den egne Lykketrang begrænses, og der bliver nu kun Tale om Pligter mod os selv i Betydning af indirekte Pligter mod Andre. — Samvittigheden er ikke en særegen, en Gang for alle indplantet Evne, af hvilken der a priori skulde kunne udledes en hel Etik. Samvittigheden er kun et andet Ord for Gemyt, Hjerte, Medlidenhed, Humanitet. Den opstaar først som ond Samvittighed, efter Handlingen. Den onde Samvittighed er Medlidenhed forbunden med den Brød, at man er sig bevidst at være Aarsag til den Lidendes Ulykke. Den forudsætter, at jeg kan føle den Andens Lykketrang, saa jeg i mit eget Indre føler denne Trangs Krænkelse og har den Lidendes anklagende Billede i min Sjæl.

Skønt Feuerbach kun har udtalt sine etiske Anskuelser i Udkast og Fragmenter, have de ikke ringe Interesse dels ved

at vise, i hvilken Retning denne skarpe Kritikers og utrætteligt arbejdende Aands Tanker angaaende saa vigtige Spørgsmaal gik. dels ved Overensstemmelsen mellem dem og Anskuelser, der allerede forud vare blevne udviklede af den moderne Positivismes egentlige Grundlægger Auguste Comte. — Indenfor den tyske Tænknings Historie staar Feuerbach som den, der mest energisk har fuldbyrdet Overgangen fra romantisk Spekulation til kritisk Selvforstaaelse, og paany ført tilbage til Drøftelse af de første Forudsætninger for al vor Erkendelse og al vor Vurdering.

d. *Karl Marx' spekulative Socialisme.*

Den moderne Socialismes største Teoretiker er en Discipel af Hegel og af Feuerbach. Gennem Feuerbach førtes KARL MARX (1818—83) til en Radikalisme. der fik en bestemt Retning, da han i Frankrig gjorde Bekendtskab med St. Simons Ideer. Feuerbach blev ham nu for individualistisk, men Hegels dialektiske Metode gav ham en Ramme for Billedet af den sociale Udviklings vældige Gang gennem Historien. Fra Romantikens Filosofi beholdt han den Forudsætning, at streng Videnskab bestaar i at udlede Alt af ét Princip, og i sine Bestræbelser for at føre Socialismen fra Utopiernes Verden over paa Videnskabens faste Grund byggede han paa den Tanke, at al Samfundsorden og al aandelig Kultur (eller, som han kalder det, al Ideologi) bestemmes helt igennem ved den økonomiske Produktion og dens Vilkaar. Det er, hvad man har kaldet den materialistiske Historieopfattelse. I sit Hovedværk *Das Kapital*, hvis første Bind udkom 1867, vil Marx vise, at den økonomiske Produktion med Nødvendighed gennemløber en Række af Stadier (»Entwickelungsphasen«), af hvilke intet kan overspringes, skønt Udviklingens Varighed kan afkortes, naar fornøden Indsigt er til Stede. Den moderne Kapitalisme, der af Mange (særligt af den »borgerlige« Nationaløkonomi) anses for den eneste mulige Produktionsordning, er opstaaet under bestemte historiske Betingelser, hvis Tid engang vil være forbi. Den naar sit Højdepunkt, naar al Rigdom er samlet paa nogle faa Hænder, medens samtidigt Nøden hos de besiddelsesløse Arbejdere er stegen til det Yderste. Saa kommer Omslaget med dialektisk Nødvendig-

hed: Expropriatorerne exproprieres! De havde »negeret« de smaa Besiddere; nu »negeres« de selv af de organiserede Proletarer, som gennem den almindelige Valgret have faaet Statsmagten i Hænde. Ved denne store Revolution, som Marxisterne vente, ligesom de ældste Kristne ventede Dommedag, løses det sociale Problem definitivt. Alle Produktionsmidler blive nu Samfundets fælles Ejendom.

Saaledes blev Romantikens konstruktive Metode brugt til at forme et socialt Evangelium midt i Realismens Tidsalder. Og medens den samtidige Naturvidenskab mere og mere satte Læren om langsom og stille Udvikling i Stedet for en ældre Tids Katastrofeteori, blev Antagelsen af en Udvikling gennem Sammenstød af Modsætninger ved Marxismen herskende i store Kredse. Derhos udæskede den »materialistiske Historieopfattelse« den kulturhistoriske Kritik ved sin Teori om, at al ideel Kultur kun var en Reflex af de økonomiske Forhold. Og skønt Marx mente at have givet en rent objektiv Teori om Fremtidens sociale Udvikling, uafhængigt af alle subjektive, etiske Principer, hviler ved nærmere Betragtning hans Tankegang tilsidst paa et etisk Postulat, memlig paa den om Kants Etik mindende Grundsætning, at Arbejderen ikke skal være blot Middel for Produktionen, men at Forholdet skal være netop det omvendte. (Smlgn. Das Kapital. I. 2. Aufl. p. 645). — Paa alle disse Punkter har der rejst sig saa store Vanskeligheder, at den socialistiske Bevægelse vil blive nødt til at søge et nyt teoretisk Grundlag, naar den vil undgaa at bygge paa uholdbare Dogmer. Men Marx' Kæmpeværk bevarer sin Værdi i Tænkningens Historie ved det Mesterskab, hvormed et uhyre Materiale af sociale Erfaringer er indordnet i en stort anlagt systematisk Form.

e. *Filosofien i Norden.*

Kun paa ganske faa Punkter er der i Filosofiens almindelige Historie Anledning til at dvæle ved Tænkere fra det skandinaviske Norden. Den filosofiske Bevægelse har her overvejende bestaaet i en selvstændig Tilegnelse af filosofiske Ideer, der vare udviklede i de større Lande, en Tilegnelse, der vel har været

af Betydning for Aandslivets Gang i Norden, men ikke har fort til Resultater, som greb bestemmende ind i Tænkningens almindelige Udvikling. Den kritiske og især den romantiske Filosofi vandt saaledes ogsaa Disciple i Norden. Skal der nævnes noget Ejendommeligt for den Maade, hvorpaa Romantikens Filosofi blev optagen her, saa maa det være, at den praktiske, personlige Interesse, Interessen for Ideernes etiske Betydning gor sig stærkt gældende. Og her fremtræder da igen en karakteristisk Forskel mellem Udviklingen i Sverig og i Danmark.

I Sverig træder allerede hos THORILD ved det 19. Aarhundredes Begyndelse den Tanke frem, der for den svenske Filosofi paa dens Hojdepunkt kom til at udtrykke den absolute Realitet: Ideen om Tilværelsen som et levende, harmonisk Hele. Under Indflydelse af Kant, Fichte og Schelling udviklede en Række Tænkere, blandt hvilke især maa nævnes den energiske BENJAMIN HÖIJER, denne Ide videre, indtil CHRISTOPHER JACOB BOSTRÖM (fodt i Pitea 1797, dod i Upsala 1866) systematisk fuldendte den »rationelle Idealisme«. Den Verden, Sansning og Erfaring vise os, kan efter Boström ikke være den sande, fordi den frembyder udvortes Modsætninger i Rummet, og fordi den udvikler sig i Tiden. Naar den tyske Spekulation søgte at vise det Absolutes Væsen som stedt i stadig Udvikling, saa var det efter Boström et Tegn paa, at den ikke tilstrækkeligt havde hævet sig over Erfaringen. Endnu Hegel er Empiriker, naar han lader Ideen udfolde sig gennem Sætten og Ophæven af Modsætninger! Kun i Tanken om en evig Personlighed, hvis Ideer igen ere (endelige) Personligheder i indbyrdes Harmoni, finder for Boström og den af ham grundlagte svenske nationale Skole Tænkningen sin Afslutning. Ikke blot mod den tyske Filosofis idealistiske Udviklingslære, ogsaa mod den kristelige Teologis Lære om Skabelsen og Forsoningen polemiserer Boström i sin Iver for at fastholde den sande Realitet i dens rene, absolute Fuldkommenhed. Det var hans Grundsætning, at det Højere forklarer det Lavere, det Fuldkomne det Ufuldkomne. Den rationelle Idealisme er en etisk Idealisme: da det Højeste for os er et harmonisk Samfund af selvstændige Personligheder, bruges Ideen om et saadant Samfund til at give Svaret paa

hvad den »Ting i sig selv« er, der ligger til Grund for Fænomenernes sanselige Verden. Boströms Filosofi er en Platonisme med den Modifikation, at den opfatter Ideerne som konkrete Personligheder, ikke som Abstraktioner. Idealismen er her bleven til en spekulativ Personlighedsfilosofi [68]).

Medens den svenske Tænkning hævdede Personlighedsprincipet i Idealverdenen, gik den danske Tænkning mere ud paa at hævde det i Erfaringsverdenen. Baade TRESCHOW og F. C. SIBBERN mødte den tyske Spekulation med en sund Realisme i deres Verdensopfattelse, og med en Sans for psykologisk Erfaring, der holdt vilde Spekulationer borte. Da Hegels Filosofi ogsaa havde holdt sit Indtog i Danmark, hvor især Æstetikere og Teologer sluttede sig til den, skrev Sibbern en dygtig og træffende Kritik af den (1838). »Al min Filosofi«, sagde Sibbern en Gang, »gaar ud paa at studere Liv og Virkelighed«. Abstrakt og spekulativ Konstruktion kunde ikke være Noget for ham. Filosofien maa gaa ud fra et givet Grundlag, som det gælder at analysere. Det er ikke alene de almindelige Ideer og Love, der gøre os Tilværelsen forstaaelig: vi maa ogsaa kende de faktisk givne Udgangspunkter, fra hvilke Udviklingsprocesserne i Tilværelsen foregaa. Det er en Hovedtanke i Sibberns Verdensanskuelse (særligt udviklet i hans *Spekulativ Kosmologi* 1846), at al Udvikling foregaar sporadisk, ud fra forskellige, ofte tilsyneladende indbyrdes modstridende Udgangspunkter. Derfor kunde hans Opfattelse af Udviklingen ikke blive saa idealistisk som Hegels. Medens Boström fandt Hegel for empirisk, fordi han antog en Udvikling, er det Sibberns Indvending mod Hegel, at han ikke antager en *virkelig*, *historisk* Udvikling. Og denne Lære om Udviklingen som sporadisk gav han en overordentligt interessant Anvendelse baade i sin Erkendelseslære og i sin Religionsfilosofi. Da den Erkendende selv stedse kun er et af mange sporadiske Elementer i Tilværelsen, vil han ikke kunne overskue denne i dens Totalitet; paa den anden Side vil ingen Anden end han kunne erfare, hvorledes Allivet rører sig paa dette bestemte Punkt. Derved kom Sibbern til at hævde Erkendelsens Grænser overfor Spekulationen (*Om Filosofiens Begreb.* 1843. § 21) og til at hævde

den enkelte Subjektivitets Betydning overfor den kirkelige Dogmatisme (Universitetsprogrammer fra 1846 og 1847). — I sine psykologiske Arbejder har han især i Læren om Følelserne givet Bidrag af blivende Betydning. Hans Bog *Om Forholdet mellem Sjæl og Legeme* (1849), et for sin Tid betydeligt Arbejde, viser, hvorledes han søgte at bringe sine psykologiske Teorier i Overensstemmelse med fysiologiske Erfaringer. Han erklærer sig imod den dualistiske Opfattelse; det er et og samme Liv, der fremtræder som Bevidsthedsliv og som materielt Liv[69]).

Paa mere radikal Maade optraadte SØREN KIERKEGAARD mod den romantiske Spekulation og mod dens Paastand om at have forsonet Livets og Tilværelsens Modsætninger. Hans Hovedtanke var, at de forskellige mulige Livsanskuelser staa saa skarpt mod hverandre, at der maa træffes et Valg — deraf Slagordet *Enten—Eller*, — og det et Valg, ved hvilket den enkelte Personlighed maa bestemme sig ud af sig selv — deraf Slagordet *den Enkelte*. Han har selv betegnet sin Tænkning som kvalitativ Dialektik, hvorved han vilde betegne Modsætningen til den romantiske Spekulations Lære om kontinuerlig Udvikling gennem indre, nodvendige Overgange. Denne Lære var i Kierkegaards Øjne Fantasteri, men et Fantasteri, til hvilket han havde følt sig selv hendragen. Glimrende begavet som Tænker og Digter havde han især en vidunderlig Evne til at lade Reflexionerne udfolde sig, og han udstyrer Tankemulighederne med en anskuelig Kraft og en Stemningsrigdom, der er enestaaende i vor Literatur. Han støttedes herved af en Sprogkunst, der gjorde ham det muligt at forme Ordene, saa at alle Smaabølger paa Stemningens store Hav bleve synlige og alle Tankenuancer kom til deres Ret. Ofte leger han med Sproget; det er som Krigeren, der leger med sine Vaaben. Men saa lidenskabeligt han elskede Livet i Tanke og Stemning og Dyrkelsen af Sprogets Kunst, saa var der dog en endnu stærkere Trang, der førte ham ud over Mulighedernes Verden til et Liv i Virkelighed og Alvor. Et bundløst Tungsind lod ham føle det intellektuelle og æstetiske Livs Utilstrækkelighed, medens paa den anden Side dette Tungsind førte ham — gennem Trangen til Afledning

— til den store æstetisk-filosofiske Produktion, der udfylder hans første store Forfatterperiode (1843—46). Han var Romantiker i Begavelse og Stemning, og netop dette gjorde, at han af egen Erfaring lærte, hvor drøj Vejen kan være fra Reflexionens og Fantasiens Verden gennem Afgørelsens (Enten —Ellers) snevre Pas til den Enkeltes Stræben i Virkelighedens Verden.

Den kvalitative Dialektik fremtræder i Kierkegaards Erkendelsesteori i den skarpe Modsætning mellem Tænkning og Existens. Selv hvor Tænkningen kan finde en Sammenhæng, er det ikke sagt, at denne kan fastholdes i Livets Praxis. Saa længe der leves, saalænge ere vi i Vorden og staa altsaa overfor det Uvisse, da der ingen Garanti er for, at Fremtiden bliver Fortiden lig. Vi erkende baglængs, men leve forlængs. En rent objektiv Afgørelse er her umulig. Derfor er et Tankesystem, der skulde omfatte Tilværelsen, umuligt. Kun et abstrakt, rent logisk System er muligt. Et saadant System kan maaske som Abbreviatur rumme den hidtil gjorte Erfaring i de store Træk; men Livet fører stedse til nye Muligheder og nye Valg. Desuden er der ogsaa samtidigt saa store Forskelligheder og Modsætninger til Stede, at den Tanke ikke findes, der skulde kunne omfatte dem alle i en »højere Enhed«. Og i hvert Tilfælde vil den enkelte, individuelle Existens ikke kunne komme til sin fulde Ret i et saadant System. Naar for Kierkegaard den religiøse Sandhed kun kunde fremtræde i Paradoxets Form, da er det i naturlig Konsekvens af hans Erkendelseslære; ti Paradoxet udtrykker Forholdet mellem en existerende Aand og den evige Sandhed. Han indskærper udtrykkeligt, at naar han siger, at Troens Genstand er Paradoxet, er det ingen Indrømmelse; det Højeste, det Evige kan kun haves gennem et subjektivt Valg uden objektiv Begrundelse, ja i Strid med hvad objektiv Begrundelse fører til at antage. Udenfor selve den subjektive Tro findes intet Sandhedskriterium: Subjektiviteten er Sandheden.

I Kierkegaards Etik fremtræder den kvalitative Dialektik dels i hans Opfattelse af Valget, Villiesafgørelsen, dels i hans Lære om Stadierne. Han negter bestemt, at der er nogen Ana-

logi mellem aandelig Udvikling og organisk Udvikling. Der finder paa det aandelige Omraade ingen successiv Udfoldelse Sted, der skulde kunne gøre Overgangen fra Overvejelse til Beslutning eller fra en Livsanskuelse (et »Stadium«) til en anden forstaaelig. Kontinuiteten brydes ved enhver saadan Overgang. — Hvad Valget angaar, skal Psykologien kun kunne paavise Muligheder og Tilnærmelser, Motiver og Forberedelser. Selve Valget kommer med et Ryk, et Spring, hvorved noget helt Nyt (en ny Kvalitet) sættes. Kun i Mulighedernes Verden er der Kontinuitet; i Virkelighedens Verden sker Afgørelsen stedse gennem et Brud paa Kontinuiteten. Men — kunde man spørge — kan dette Ryk eller dette Spring da ikke gøres til Genstand for psykologisk Iagttagelse? Kierkegaards Svar er ikke tydeligt. Han erklærer, at Springet ligger mellem to Øjeblikke, mellem to Tilstande, af hvilke den ene er den sidste Tilstand i Mulighedernes Verden, den anden den første Tilstand i Virkelighedens Verden. Deraf skulde da nærmest følge, at det ikke kan iagttages. Men deraf vilde da igen følge, at det maatte foregaa ubevidst, — og den Mulighed, at der kunde være en ubevidst Kontinuitet bag de i Bevidstheden fremtrædende Modsætninger, kunde ikke afvises. Det er da ved et Magtsprog, at Kierkegaard hævder Springets Begreb. — I sin Lære om de forskellige Livsanskuelser (eller, som han med et mindre heldigt Udtryk kalder dem, »Stadier«) formaar han kun at fastholde Springets Nødvendighed derved, at han tænker sig Livsanskuelserne (de tre Hovedformer: æstetisk, etisk og religiøs Livsanskuelse) i deres klart og fast udprægede, fuldt færdige, ja endog extreme Form. Særligt Skildringen af det æstetiske Stadium fremstiller Skikkelser, om hvilke det maa siges, at de have løbet sig fast. Det er da intet Under, at de Muligheder, der psykologisk kunne paavises, komme til kort. Erfaring viser jo, at hvor en Udvikling foregaar, sker den, medens Formerne endnu have en vis Ubestemthed; fra den ene helt færdige Form til den anden er Udvikling oftest umulig. Selv om man vilde henvise til Kontrastvirkningens Lov, saa kan denne kun finde Anvendelse, hvor der endnu er en vis Spændighed tilbage, hvor Livet ikke er storknet. — Allerede ved denne stærke Betoning

af Springet ved enhver Afgørelse hindrer Kierkegaard sig selv i at faa et virkeligt Indhold, bestemte reale Opgaver for sin Etik. Afgørelsen skal jo aldeles ikke bero paa Indholdets Værdi for Mennesket og den Magt, Indholdet ved denne Værdi kan faa over Mennesket. Og endnu mere formel bliver Kierkegaards Etik, efterhaanden som Begrebet »den Enkelte« udfolder sine Konsekvenser for ham. Jo mere det enkelte Individ isoleres fra Slægten, des mindre kan det faa bestemte, reale Formaal og Opgaver. Tilsidst skyder da Kierkegaard det etiske Stadium helt ud, og kun de to Muligheder blive tilbage: at leve æstetisk eller at leve religiøst. Hvad der ikke faldt ind under en af disse to Muligheder, var for ham Filisteri. Valget blev: enten Nydelse eller Lidelse, enten Opgiven af det personlige Liv eller ud i den Spænding og Smerte, som Forholdet til den evige Sandhed nødvendigvis medfører for et timeligt Væsen! Evnen til at spænde over stærke Modsætninger og til at bære den Lidelse, som følger dermed, blev mere og mere for Kierkegaard Kriteriet for Livsanskuelsens Højde og Værdi. Det er en Maalestok, der er stik modsat Livets naturlige Trang og Retning, og der ytrer sig her hos Kierkegaard en ligefrem livsfjendsk Tendens. I sine senere Aar læste han da ogsaa med stor Interesse Schopenhauers Skrifter.

Det var under Indflydelse af denne Tankegang, at han fik Øje paa det store (allerede af Schopenhauer og Feuerbach betonede) Problem om Forholdet mellem Urkristendommen og moderne Kristendom, ikke i dogmatisk, men i etisk Henseende. Hans voldsomme Polemik mod den bestaaende Kirke i hans sidste Dage kom som naturlig Konsekvens af hans hele Udviklingsgang. I »det nye Testamentes Kristendom« fandt han sit Kriterium paa den højeste Livsanskuelse (det højeste »Stadium«) fyldestgjort. At nu den bestaaende Kirke mente sig i Kontinuitet med Apostlenes Kristendom, det var i Kierkegaards Øjne en fræk Formastelse, og i sine *Øjeblikke* gennemførte han med stor Patos og skærende Spot den Tesis: det nye Testamentes Kristendom er ikke til! — Saaledes var den Harmoni, Romantikens Tænkning havde ment at finde mellem Viden og Tro, mellem Kultur og Religion, sprængt. Det var et Arbejde, til hvilket

Kierkegaard efter sin hele Natur egnede sig. Han var ikke af dem, der formaaede at bane Veje til Løsning ved at stille Problemerne i nye Former eller udvide Horizonten ad Erfaringens Vej. Men han har med Lidenskab gjort de kvalitative Forskelligheder og Afgørelser, som Spekulationen var tilbøjelig til at udviske, gældende paany, og han har derved arbejdet for Livets Kraft og Fylde og beriget langt Flere end dem, der staa ham nær i Livsanskuelse og Standpunkt[70]).

NIENDE BOG.

POSITIVISMEN.

For det 19. Aarhundredes aandelige Liv ere to Aandsretninger karakteristiske: Romantiken og Positivismen. Den første gaar ud fra Sindets Trang og fra Tankens Idealer, den anden søger sin Støtte i det faktisk Givne; ti ved Ordet *positiv* menes først og fremmest det Samme som *virkelig.* De to Retninger synes da at være saa modsatte som vel muligt. De gaa ud fra modsatte Udgangspunkter. Og dog er der et indre Slægtskab mellem dem. De bæres af samme Interesse og hvile paa samme Forudsætning. De besjæles begge af Trang til fyldigt Aandsindhold og til Fordybelse i store Realiteter. Romantiken vil gribe Virkeligheden saavel som Positivismen; kun at hin mener at kunne gribe den ad den subjektive Vej, medens denne vil bygge paa objektive Kendsgerninger. Den fælles Forudsætning er, at det er et falsk Ideal, der staar helt udenfor Virkeligheden. Derfor vender man sig fra det 18. Aarhundredes Forstandskritik og fordyber sig med Begejstring i Naturens og Historiens store Udviklingsgang. Udviklingsbegrebet raader baade i Romantik og i Positivisme. Man søger særligt at finde den kontinuerlige Sammenhæng indenfor Historien, som Oplysnings- og Revolutionstiden havde sprængt. En grundigere Forstaaelse af Fortiden og af Betingelserne for det aandelige Livs Udvikling udgør en væsentlig Del af begge Retningers Betydning i Tænkningens Historie. Selv om det maa siges, at de aandelige Modsætninger — Modsætningerne paa Troens og Livsanskuel-

sernes Omraade — i Løbet af det 19. Aarhundrede stedse ere blevne skærpede, saa er det dog den store Gæld, vi staa i til de to Aandsretninger, at de have lært os at sætte os ind i Standpunkter, som ere væsentligt forskellige fra vort eget. Ved Hjælp af den historiske Sans, der er en Form for den menneskelige Sympati i det Hele, er der slaaet Bro over Modsætninger, der ikke kunde overvindes gennem logisk Diskussion. Det betegner et Vendepunkt i det menneskelige Aandslivs Historie. Et nyt Organ er erhvervet. Hvad der hos Immanuel Kant blev opstillet som Aandsvidenskabens Program: at finde de bevægende Kræfter, som have frembragt Fortidens Værker, undersøge deres Love og deres Rækkevidde og derved frigøre dem til at øve Fremtidens Arbejde, — det have Romantik og Positivisme hver paa sin Maade søgt at fyldestgøre.

Det vilde derfor være urigtigt at opfatte Positivismen blot som en Reaktion mod Romantikens Filosofi. Det vilde allerede kronologisk set være urigtigt; ti Positivismens Udspring ligger i Tiden før Romantikens fuldstændige Udvikling. Det har ikke været Overmættelse med den ene Retning, der har ført til den anden, selv om Positivismen fik gunstigere Vilkaar for Udbredelse i større Kredse, da Romantikens Herredømme var brudt.

Dog er der et meget væsentligt Punkt, hvori de to Retninger fra første Færd afvige fra hinanden. I sin Begejstring for Tankens Enhed oversaa Romantiken Virkelighedens Mangfoldighed, og i sin Forvisning om Idealets Sandhed oversaa den den strenge mekaniske Lovmæssighed, som Alt maa underkaste sig, der skal vinde Bestaaen i Virkelighedens Verden. Idet Positivismen tager sit Udgangspunkt i det faktisk Givne, aabner den sig for Virkelighedens Forskelle og Modsætninger og stræber at finde de Love, hvorefter Fænomenerne opstaa og udvikle sig i den reale Verden. Dens Vanskeligheder og Problemer komme derfor til at ligge paa andre Punkter end Romantikens. Positivismen søger fra det faktisk Givne at gaa op imod Tankens Enhed og Idealets Gyldighed, medens Romantiken gik den omvendte Vej. Positivismens store Tænkere gaa ligesaa trøstigt ud fra, at det maa være muligt at stige nede fra op,

som Romantikerne gik ud fra, at man maatte kunne stige oppe fra ned. Sammenlignende Betragtning maa afgøre, hvilken Vej der er bedst.

Medens Romantikens Filosofi havde sin Hjemstavn i Tyskland, har Positivismen sin i Frankrig og England. Nationale Forskelligheder lægge sig her for Dagen paa karakteristisk Maade. Den engelske Skole, som i Hume havde naat en vis Afslutning, lever nu op og fremtræder i nye Former, der stadigt bevare det realistiske Præg, som udmærkede den engelske Tænkning lige fra Middelalderen af. Kun naar Ordet Positivisme tages i videre Betydning, indbefatter det ogsaa Hovedretningen i det 19. Aarhundredes engelske Filosofi. Dennes vigtigste Ordførere have nedlagt Indsigelse mod at blive kaldt Positivister — men de tænkte da paa den snevrere Betydning af Ordet, i hvilken det betegner Auguste Comtes Filosofi. Det forringer ikke den moderne engelske Filosofis Betydning, at den her fremstilles som den, der har fuldstændiggjort og udvidet den Betragtningsmaade, som Auguste Comte — den franske Filosofis anden store Skikkelse ved Siden af Descartes — havde formet i de store Omrids. Og det saameget mindre, som Comte selv stod i betydelig Gæld til den ældre engelske Skole.

Baade Frankrig og England have i vort Aarhundrede ydet værdifulde Bidrag til den filosofiske Tænknings Udvikling, som ikke kunne henføres under Positivismen, selv hvor dette Ord tages i videre Betydning. Men i Filosofiens almindelige Historie maa vi lægge Hovedvægten paa den mest betydningsfulde Retning og lade derfor ogsaa den afgive Overskriften for den Bog, der behandler den franske og engelske Filosofi i det 19. Aarhundrede.

A. COMTE OG DEN FRANSKE FILOSOFI.

1. FILOSOFIEN I FRANKRIG I AARHUNDREDETS FØRSTE DECENNIER.

a. *Autoritetsprincipets Fornyelse.*

Den franske Revolution havde villet kaste Broen af fra Fortiden. Kirkens og den gamle Tros Tid skulde være forbi. Men allerede før Revolutionens Modstandere havde sejret i det Ydre, viste det sig, at som aandelig Magt var Kirken ikke besejret. Fremragende Forfattere priste Religionen for dens Betydning i Menneskelighedens Tjeneste og for den Poesi, den udgød over Livet, og under de mægtige Omvæltninger var der dem, der søgte efter et absolut fast Punkt i den almindelige Bølgegang. Med Revolutionens Skibbrud i det Ydre syntes desuden ogsaa det 18. Aarhundredes Ideer, saaledes som de franske Filosofer og deres engelske Forgængere havde hævdet dem, at have udspillet deres Rolle. De havde — saaledes syntes Historien nu at vidne — ikke kunnet føre til nogen fast Samfundsordning, medens Kirken havde hævdet og forynget sig »trods Syllogismen, Skafottet og Epigrammet«, for at bruge en Ytring af Autoritetsprincipets vigtigste Repræsentant, JOSEPH DE MAISTRE (*Le pape.* 14. éd. p. 477). Paa Trods af Alt, hvad det 18. Aarhundrede havde tænkt og kæmpet for, søgte nu en teologisk Skole at føre al Ordning af Menneskelivet og al Forstaaelse af Tilværelsen tilbage til overnaturlige Principer. Denne Skole har mere Interesse i Literaturens end i Filosofiens Historie, og jeg holder mig derfor her til nogle karakteristiske Træk fra de Maistres Hovedværker, idet jeg, hvad den hele Retning angaar, henviser til Fremstillingen hos GEORG BRANDES: *Reaktionen i Frankrig* (2. Udg. 1892).

Naar den nyere Filosofi, som de foregaaende Afsnit af dette Værk have vist, støtter sig til Naturvidenskaben, dels som videregaaende Anvendelse af dennes Resultater, dels som Drøftelse af dens Forudsætninger, saa søger de Maistre at berøve den denne Støtte. Han bestrider, at der kan gives rent fysiske

Aarsagsforklaringer. Hvad der er materielt, kan — paastaar han — ikke være Aarsag. En fysisk Aarsag er en Selvmodsigelse[71]. Al materiel Bevægelse er afledet af oprindelige Impulser, der kun kunne stamme fra aandelige Væsener. I Bevidstheden om vor egen Villies Indflydelse have vi et Bevis for, at Bevægelsen begynder ved en Villen. Naturvidenskabelige Forklaringer, som f. Ex. Vandets Opstaaen ved Forbindelse af Ilt og Brint, Opstaaen af Ebbe og Flod ved Indflydelse af Sol og Maane, kemiske Processers Indflydelse paa Jordlagenes Dannelse, erklærer de Maistre derfor for at være »Dogmer«, om hvilke der med Rette kan tvivles. Dog vil han gerne lade de Lærde more sig paa Naturvidenskabens Omraade, naar de blot ikke anvende Konsekvenser herfra paa sociale og religiøse Forhold. Det er ikke Videnskaben, men Troen, der skal regere Menneskene. De livsopholdende Sandheder forkynder Gud ikke gennem Akademierne, men gennem Autoriteterne i Kirke og Stat. Det er Prælater, Adelsmænd og høje Statsembedsmænd, der skulle lære Nationerne, hvad der er sandt og falsk paa det moralske og det aandelige Omraade. Der er nu af Historienført Bevis for den menneskelige Fornufts Afmagt til at lede Menneskene. Hvor Faa ere ikke i Stand til at tænke rigtigt! Og Ingen er i Stand til at tænke rigtigt om alle Ting. Saa er det da bedst at begynde med Autoriteten. Grunden til alle Ulykker er, at man har givet Ordet frit. Det begyndte med Reformationen — en af de største Forbrydelser, Menneskene have begaaet mod Gud! Og det fortsattes i det 18. Aarhundredes Filosofi — en af de skændigste Episoder i Menneskeaandens Historie! Det 18. Aarhundredes Filosofer prædikede Vildfarelsen som Religion. De vare ikke i god Tro, men havde dannet en Sammensværgelse (la cabale) mod det Hellige. Voltaire — denne gudsbespottende Bajads (bouffon sacrilège) — har givet sig Udseende af at føre Uskyldighedens Sag, skønt Calas' Uskyld ikke er bevist. Ved at sætte Locke paa en Piedestal har han kun vist sin Fanatisme og tillige sin Mangel paa Patriotisme. — Ende paa Ulykkerne kommer der kun, naar Pavens absolute Ufejlbarlighed anerkendes. Uden den kan Kirkens universelle Karakter ikke hævdes, den sociale Fred ikke bevares, og

Fyrstemagtens Suverænitet ikke opretholdes. Det er et hemmelighedsfuldt Princip, der her appelleres til: men Alt er Mysterium i den sociale og i den fysiske Verden. Fornuften fordømmer Krigen — og dog raader Krigen i hele Naturen som et hemmelighedsfuldt Middel til Livets Bestaaen. Bøddelen er Samfundets Rædsel — og dog tillige en Kraft, der holder Samfundet oppe: tag denne ubegribelige sociale Faktor bort, og Kaos vil træde i Ordenes Sted! Kun Tradition og Autoritet, ikke menneskelig Fornuft kunnne vejlede os i denne Verden, der, overalt frembyder frygtelige Hemmeligheder. Intet er derfor latterligere end den Antagelse, at Mennesket gradevis skulde have hævet sig fra Barbari til Videnskab og Civilisation. —

Disse Ideer, som de Maistre især udvikler i sine *Soirées de St. Petersbourg*, en Række Dialoger, der henføres til 1809, men først udkom efter hans Død, i Aaret 1821, vende op og ned paa Alt, hvad Tænkningen havde søgt at bygge op ligefra Renaissancens Dage. Som saa ofte er der her et Slægtskab mellem Modsætningerne. Ligesaa uhistorisk og uforstaaende som det 18. Aarhundredes Filosofer havde staaet overfor Kirke og Middelalder, ligesaa uhistorisk og uforstaaende stod de Maistre og Mændene af hans Retning overfor det 18. Aarhundredes Filosofi, — kun med den Forskel, at de slemme Filosofer nu traadte i Stedet for de slemme Præster som Ophav til alt Ondt. Det 18. Aarhundredes Filosofi betragtedes som en bevidst Sammensværgelse mod Autoriteten, som en rent vilkaarlig Proces. Og dette var i god Overensstemmelse med, at selve Autoriteten opfattedes som den rent vilkaarlige, udefra eller ovenfra bydende. Herved fremkom igen en ny Lighed med det 18. Aarhundredes Filosofi: ti naar al Erkendelse skal bygges paa Autoritet, maa dens Selvvirksomhed kues, dens frie Udfoldelse af sine indre Muligheder fornegtes. De Maistre kommer derfor konsekvent til — saa godt som Condillac — at antage Menneskets fuldkomne Passivitet. Det er da intet Under, at den Mulighed, at Mennesket ad naturlig Udviklings Vej skulde være naat frem til Civilisation, staar for ham som aldeles absurd.

b. Den psykologiske Skole.

Den autoritære Skoles Betydning laa i dens lidenskabelige Fremdragen af de historiske Magters Værdi i Modsætning til Oplysningens og Revolutionens Psykologi, der i det enkelte Individs Hjerte og Forstand saa en uafhængig Kraft. Men som Autoritetsprincipet her opfattedes, var det et ydre, brutalt Princip; dets indre Sammenhæng med Sjælelivet blev ikke undersøgt — og kunde fra dette Standpunkt ikke undersøges, da enhver selvstændig Værdi, der tillagdes Individets eget Indre, vilde medføre en Begrænsning af den absolute Autoritet. Filosofisk stod derfor, som allerede bemærket, den autoritære Skole (naar enkelte mystiske Rørelser, for hvilke den selv bliver bange, fraregnes) paa Condillacs Standpunkt. Des større Interesse har det at se, hvorledes der af Condillacs egen Skole gennem Benyttelse af psykologisk Iagttagelse og Reflexion udvikler sig en dybere Psykologi, som baade stiller sig i bestemt Modsætning til den franske Oplysningsfilosofi og til den nye autoritære Skole.

Da Revolutionen udbrød, havde Condillac sejret. Hans Filosofi blev den officielle, og hans Tilhængere besatte den filosofiske Afdeling i det af Konventet oprettede Nationalinstitut. For dette filosofiske Akademi forelæste Lægen PIERRE JEAN GEORGES CABANIS i Vinteren 1797—98 en Række Afhandlinger om Forholdet mellem Sjæl og Legeme, der tryktes i Akademiets Skrifter og senere i udvidet Form udkom som Bog (1802) under Titel: *Rapports du physique et du moral de l'homme.* Cabanis omtaler Condillac med stor Anerkendelse, men modificerer hans Lære paa væsentlige Punkter. Condillac lægger udelukkende Vægten paa de ydre Sanser; fra Omverdenen modtager efter ham Mennesket paa passiv Maade sin Bevidstheds hele Indhold og alle dens Former. Cabanis bebrejder ham, at han ikke har taget Hensyn til det i Bevidstheden, der svarer til Organismens egne indre Tilstande. Der kommer stadigt Indtryk til Hjernen fra de forskellige indre Organer, og desuden spiller Hjernens og Nervernes egen Tilstand stedse en Rolle med. Der er en dunkel Følelse eller Sansning, som umid-

delbart er knyttet til Livets Bestaaen, uafhængigt af ydre Sanseindtryk, og som derfor allerede har været til Stede, før Individet ved Fødselen bringes i Forhold til den store Omverden, fra hvis Paavirkninger Condillac udleder Alt i Bevidstheden. Cabanis har indført Livsfølelsen i den nyere Psykologi. Dermed var allerede Passiviteten overfor Omverdenen begrænset; ti i Livsfølelsen har Individet et oprindeligt Fond, der faar Indflydelse paa Alt, hvad det senere optager i sig, giver det Farve og Præg. Og med Livsfølelsen bringer Cabanis Instinktet i nøje Forbindelse. Ogsaa i Instinkthandlingerne finder han Fakta, der ere uforenelige med Condillacs Teori. Instinktet forudsætter et Fond af oprindelig Kraft, der udløses ved Indtryk fra de indre Livsfunktioner, saaledes som det især viser sig ved Forplantnings- og Forældreinstinkterne. Cabanis lægger saa stor Vægt paa Instinktbegrebet, at han endog antyder den Tanke, at der i alle Naturprocesser kunde virke et universelt Instinkt, en Tanke, i hvilken man med Rette har fundet Spiren til Schopenhauers Naturfilosofi. Det var dog ikke Cabanis' Mening at ville fremsætte et filosofisk System. Han vil gaa rent psykologisk og fysiologisk til Værks og ikke besvare de sidste Spørgsmaal. Uagtet han et enkelt Sted udtaler sig stærkt materialistisk (idet han lader Tanken udsondres i Hjernen, ligesom Galden i Leveren), vilde det dog være urigtigt at henføre hans Skrift til den egentlige materialistiske Literatur. Hans Standpunkt er karakteriseret ved følgende Udtalelse (Rapports, XI. 8. éd. Peisse p. 597): »Der behøvedes lang Tid, inden man naaede til kun at anerkende en eneste Kraft i Naturen; maaske vil der behøves endnu længere Tid til rigtigt at anerkende, at da vi ikke kunne sammenligne denne Kraft med noget Andet, kunne vi ikke danne os nogen sand Forestilling om dens Egenskaber.« I et senere Skrift (*Lettre sur les causes premières*) har han givet en nærmere Udvikling af sine Tanker, der fjerner sig endnu mere fra Materialismen, end det berømte Hovedværk gjorde.

Napoleon betragtede ikke Condillacs Skole med gunstige Øjne. Den lod sig jo ikke nøje med at undersøge vore Fornemmelser og Forestillinger; ved Siden af dens *Ideologi* (saa-

ledes kaldte DESTUTT DE TRACY, en ivrig Condillacien, Læren om Forestillingernes Oprindelse, kfr. hans Værk *Eléments d'Idéologie* 1801) syslede den ogsaa med Teorier om Moral og Ret i det 18. Aarhundredes Aand. Napoleon udledte alle Frankrigs Ulykker fra »Ideologerne«, og i hvert Tilfælde vilde han helst tænke for Frankrig, ligesom han handlede for det. Han undertrykte det af Konventet oprettede Académie des sciences morales et politiques, og Skrifter af friere filosofisk Indhold kunde nu ikke udkomme i Frankrig. Destutt de Tracy maatte lade sin Kommentar til Montesquieu trykke anonymt i Amerika i engelsk Oversættelse. Ideologerne trak sig tilbage til snevrere Kredse. Især samledes der omkring Cabanis og Destutt de Tracy i Auteuil en Skare af yngre Mænd, der interesserede sig for filosofiske Studier. Af denne Kreds fremgik Frankrigs første Psykolog i dette Aarhundrede, MAINE DE BIRAN (f. 1766, d. 1824).

Biran beklædte under Revolutionen, Kejserdømmet og Restaurationen administrative Stillinger og var Medlem af lovgivende Forsamlinger. Det var dog ikke Tidens store ydre Begivenheder, der opfyldte hans Sind. Han var en god Patriot, men manglede Lyst og Evne til ydre Optræden. Det store historiske Drama virkede paa ham ved at forstærke Bevægelserne i hans eget Sind, Bevægelser, han tidligt iagttog baade med Teoretikerens Interesse og med inderlig Længsel efter Fred og Harmoni i det Indre. Hans Organisation har været af den Natur, at Forholdet mellem det Passive og det Aktive, det Uvilkaarlige og det Vilkaarlige, eller, som han selv træffende betegner det, mellem Temperament og Karakter blev ham et teoretisk og praktisk Problem hele hans Liv igennem. Herom vidner hans *Journal intime*, det mærkeligste af de Værker, han har efterladt sig (udgivet af E. Naville i hans Bog: *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées.* 1857), som indeholder Optegnelser baade fra Begyndelsen, Midten og Slutningen af hans Tænkerliv. Hvor tidligt og hvor bestemt hans ejendommelige Problem fremtraadte for ham, kan ses af en Udtalelse fra den Periode, da han endnu hyldede Condillacs Lære (27. Maj 1794). »Hvad er egentligt den saakaldte sjælelige Virksomhed? Jeg fornem-

mer stedse Sjælens Tilstand bestemt ved denne eller hin legemlige Tilstand . . . Hvis jeg engang kunde tage mig et sammenhængende Arbejde for, kunde jeg have Lyst til at undersøge. i hvilken Grad Sjælen er aktiv, i hvilken Grad den kan ændre de ydre Indtryk, forøge eller forminske deres Styrke ved den Opmærksomhed, den henvender paa dem, samt prøve, hvorvidt den er Herre over denne Opmærksomhed . . . Det vilde højligt være at ønske, at en i Iagttagelse øvet Mand vilde analysere Villien, ligesom Condillac har analyseret Forstanden.« Samtidigt klager han over den stadige Skiften og Strømmen i hans indre Tilstande (cette révolution perpétuelle, cette roue toujours mobile de l'existence), der hindrer faste Stemninger og affødor Tvivl og Uro selv overfor det, han med ærlig Villie søger at holde fast.

I sine første Arbejder holdt Biran sig til Condillacs og Cabanis' Lære. Men efterhaanden lagde han stedse mere Vægt paa den Aktivitet, som efter hans Mening umiddelbart kommer til vor Bevidsthed ved Villiesanstrengelsen. »Jeget kundgør sig for sig selv gennem den indre Sans i Anstrengelsen eller Villiesbevægelsen, hvilken Sjælen i sit Indre opfatter (aperçoit) som et Produkt af sin Virksomhed, som en Virkning, der har sin Aarsag i dens Villie.« (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, Oeuvres philos. 1841. IV, p. 75). Her er der for Biran en oprindelig Kendsgerning, der gør Ende paa Condillacs Passivitetslære. Men han glemmer ikke — det sørgede stadigt gentagne indre Erfaringer for — de uvilkaarligt opstaaende Fornemmelser og Stemninger. Han bebrejdede de Moralister, der skrive om Lykkens Problem, at de hengive sig til almindelige Reflexioner og Postulater og tro, at man umiddelbart kan raade for sine Følelser og Tilbøjeligheder. Aldeles uafhængigt af vor bevidste Villen rører der sig en Mængde skiftende Fænomener i vort Indre, som Jeget forefinder, naar det bliver sig bevidst og som maa stamme fra en anden indre Aarsag end det. Der gives ogsaa udenfor Jeget eller Bevidstheden og uafhængigt af Forholdet til Omverdenen en Række indre Fænomener, som Selviagttagelsen opdager, men som kunne bestaa uden den. (Journal intime. 24. Oktbr. 1814). Denne Teori om Fornemmel-

ser, der skulle bestaa udenfor Jeget, vakte stor Opmærksomhed og megen Modstand i det lille filosofiske Selskab, Biran samlede om sig i Paris, og i hvis Møder Mænd som Fysikeren Ampère, Historikeren Guizot og Filosofen Royer Collard deltoge. Kun Ampère sluttede sig bestemt til Biran. De vare begge enige om at stille den umiddelbare Bevidsthed (apperception immédiate) om Villiesenergien som det centrale psykologiske Faktum. Men udfra det fortoner Sjælelivet sig i det Ubevidste, og naar Selvbevidsthedsakten indtræder, finder Jeget en hel Række af Elementer givne — i hvert Tilfælde hører det deres Echo. Saaledes ogsaa ved Opvaagnen af Dvale eller ved Reflexion over vanemæssige Tilstande. I en hidtil utrykt *Mèmoire sur les perceptions obscures* (af 1807), som er fremdragen af ALEXIS BERTRAND (La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines. Chap. 2), havde Biran søgt at forklare denne Modsætning mellem det Passive og det Aktive i Sjælelivet fysiologisk ved Antagelsen af forskellige samvirkende Nervecentra. Ogsaa Somnambulismens Fænomener benytter han til at oplyse Dobbeltheden i os. I sin Iver for nøjagtig Selviagttagelse og for at supplere Selviagttagelsen ved andre Kilder til psykologisk Kundskab er Biran en Forgænger for den nyere Psykologi. Han erklærer sig fra sit psykologiske Standpunkt bestemt imod den autoritære Skole, der ikke tillagde Menneskets frie Selvvirksomhed nogen Betydning. Kun gennem Fordybelse i Sjælelivets Natur og Love kan man, hævder Biran, finde det Punkt, hvor det moralske og religiøse Forholds Udspring ligger. Den autoritære Skoles Mænd, der fuldstændigt saa bort fra Sjælens individuelle Natur og »ex abrupto« opstillede Autoriteten som Grundlag for al Videnskab, manglede i hans Øjne Kærlighed til Sandhed og ledede blot af Trangen til at handle, til at virke paa Mennesker. Og de henfaldt, fortsætter han, til Skepticisme og Materialisme, idet de gjorde Sjælen rent passiv og lode hele dens Retning bestemmes udefra, ved Autoriteten! (Journal intime. 28. Juli 1823).

I den umiddelbare Bevidsthed om Selvvirksomhed ser Biran det primitive og fundamentale Princip for al vor Erkendelse. Deri forkynder ikke blot vort eget Jeg sig for os; men idet

Selvvirksomheden møder Modstand, faa vi Bevidstheden om den materielle Verdens Existens. Den Selvvirksomhed, vi mærke, er nemlig Sjælens Virken paa Organismen, hvor der stedse er en vis Modstand at overvindé. Saaledes giver Biran en spiritualistisk Tydning af Bevidstheden om vor Virken og om den Hæmning, der kan finde Sted af vor Virken; og derved vindes tillige en Forklaring af Modsætningen mellem vor egentlige Villen og det Uvilkaarlige i vore indre Tilstande. Dog hylder han ikke den kartesianske Lære om Sjælen som en Substans: vi kende kun Jeget som virkende Kraft; der kunde ingen umiddelbar Bevidsthed om Substansen være. — Den Kraft eller Virken, vi saaledes fornemme hos os selv, tjener os som en Type, til hvilken vi henføre alle ydre Fænomener. Vi lære i vor Selvbevidsthed Begreberne Kraft, Aarsag, Enhed og Identitet at kende, og kun fordi vi af det primitive indre Faktum kunne uddrage disse Begreber, der ere højst forskellige fra Artsbegreber, kunne vi anvende dem paa Erfaringens Fænomener. — Hverken ydre Sansning eller Autoritet, men den umiddelbare Bevidsthed om vor Selvvirksomhed er Grundlaget for al vor Erkendelse. Angaaende dette Grundlags Realitet nærer Biran ingen Tvivl; den nyere Psykologi vil dog neppe kunne indrømme, at han har overvundet Humes Tvivl om Mulighed af en umiddelbar Opfattelse af Kausalitet[72]). —

Birans vigtigste Skrifter bleve først udgivne længe efter hans Død. Han arbejdede en Tidlang paa et større Skrift, der skulde omfatte alle hans psykologiske Studier (*Essai sur les fondements de la psychologie*); men de politiske Forhold hindrede ham i at gøre det færdigt til Udgivelse, og senere lagde han sit Udkast til Side for at udarbejde en ny Fremstilling (*Nouveaux essais d'anthropologie*). Begge Arbejder ere udgivne 1859 af Naville (Oeuvres inédites de M. de Biran). Grunden til, at han i sine seneste Aar forkastede sin ældre Fremstilling, var, at han havde faaet Øje paa et dybere Lag i Sjælen end dem, han hidtil havde taget Hensyn til i sine Reflexioner. Hidtil havde han beskrevet de Strømninger, der fra Livsfølelsen udbrede sig over hele det indre Liv, og i Modsætning dertil den Følelse af Energi, i hvilken vort Jeg søger at arbejde

sig ud af det Passive og Uvilkaarlige. I Energifølelsen havde han paa stoisk Vis fundet sit Tilhold under de ydre og indre Bevægelser. Men dette Tilhold var ham i Længden ikke nok. Det slog ikke til overfor Uroen i den ydre og i den indre Verden. Trangen vaagner hos ham til et absolut fast Støttepunkt, til en Hengivelse af anden og højere Art end den til Livsfølelsens Stemninger, en Hengivelse til Noget, der er uafhængigt af Sjælens egen ufuldkomne Aktivitet, og som dog ikke kommer udefra, men indefra. Han benytter Kants Distinktion mellem Noumener og Fænomener og søger sit faste Stade i det indre Forhold til Noget, der ligger ude over alle Fænomener. Det er den religiøse Mystiks Grundtanker, han nu ad sin egen selvstændige Erfarings Vej havner i, samtidigt med, at Studiet af Johannesevangeliet, De imitatione og Fénelon afløser Studiet af Descartes og Leibniz, der igen i sin Tid havde afløst Studiet af Condillac og Cabanis. Birans Religiøsitet faar ingen konfessionel Karakter. Han fastholder, at udefra kan religiøs Følelse ikke frembringes; den maa opstaa uvilkaarligt, og ligesaa uvilkaarligt forme sig under dens Indflydelse de Billeder, i hvilke Sjælen finder Forestillingen om det Evige og Uendelige udtrykt. Religionen er snarere Følelse end Tro; Troen er Følelsen underordnet. Hvad vor aandelige Virksomhed her kan gøre, er at tilvejebringe Modtagelighed for det højere Liv, det egentlige aandelige Liv, *la vie de l'esqrit* i Modsætning til det aktive Liv i Villie og Fornuft, *la vie humaine*. der igen modsættes Livsfølelsens Strømninger, *la vie animale*. Dette højere Liv betegner Biran ogsaa som »Entusiasmens mystiske Liv«, »det højeste Trin, Menneskesjælen kan naa til, idet den, saavidt det staar til den, gør sig til Et med sin højeste Genstand og saaledes vender tilbage til den Kilde, fra hvilken den er udsprungen«. (Oeuvres inédites. III. p. 541. 521).

Men af Birans Dagbog ses, at hans Lidenskab for psykologisk Iagttagelse og Reflexion ikke faldt bort ved hans Overgang til Mystiken. Atter og atter drøfter han det Spørgsmaal, hvor langt den psykologiske Aarsagsforklaring kan naa overfor de inderligste og højeste Tilstande. Snart hedder det, at de, der søge at forklare Alt ved naturlige Aarsager, ikke kunne

hindres i at spørge, om ikke selv den højeste Tilstand af salig Hvile og Kontemplation, hvor Sjælen er i Ekstase og føler sig under guddommelig Indflydelse, — om ikke selv den skulde være at forklare af organiske Stemningers Virken, saa at den himmelske Salighed vilde afløses af Uro og Omtumlen, saasnart den organiske Tilstand ændredes. Snart udtales det som afgjort, at den Ide eller Følelse, Sjælen har af det Fuldkomne, Store, Skønne og Evige, ikke kan udspringe af den selv; de moralske og religiøse Sandheder have en anden Kilde end de psykologiske Sandheder. (Jornal intime. 26. August 1818 og 19. September 1818). Lige til de sidste Blade i Dagbogen drøftes særligt det Spørgsmaal, hvorledes vor egen sjælelige Virksomhed i Tænkning og i Koncentration af Sindet kan bane Vejen for hin højere Hengivelse i Kraft af den stadige Vexelvirkning mellem det Aktive og Passive i os: og hvorledes, spørges der saa, kan der da skelnes mellem, hvad der som Følge af saadan Koncentration opvælder af Sjælens egen Grund, og hvad der skyldes Indvirken af guddommelige Kræfter? Udover et »hvad enten — hvad eller« (soit—soit) kommer Biran ikke, saa stor Trang han end har til at fastholde, at naar vi søge at trænge ind i Sandheden, søger Sandheden ogsaa at trænge ind i os. (Journal intime. Oktober 1823).

Kun Faa havde Kendskab til Maine de Birans Tænkning, før hans Skrifter — for største Delen længe efter hans Død — bleve offentliggjorte. Til disse faa hørte først og fremmest den berømte Fysiker ANDRÉ-MARIE AMPÉRE (f. 1775, d. 1836), der stod i livlig mundtlig og skriftlig Forbindelse med ham og sammen med ham fandt Udgangspunktet for Filosofien i den umiddelbare Bevidsthed om Jegets Energi. Ampère anerkendte sin Vens Prioritet paa dette Punkt, men medens Biran hele sit Liv vedblev at kredse om dette ene Punkt, søgte Ampère at give en udførlig psykologisk og erkendelsesteoretisk Teori. Filosofiske Studier optoge ham i høj Grad; ved Siden af sine naturvidenskabelige og matematiske Forelæsninger læste han ogsaa over Filosofi. Ørsteds Opdagelse af Elektromagnetismen førte ham ind paa den glimrende Række af Undersøgelser, der især have gjort hans Navn berømt; men han svigtede ikke sin gamle

Kærlighed og i sine senere Aar var han beskæftiget med Studier over Videnskabernes Encyklopædi og Klassifikation, der førte til Udgivelsen af hans *Essai sur la philosophie des sciences* (første Bind 1834, andet Bind med Indledninger af Ste. Beuve og Littré 1843), i hvilket flere af hans interessante psykologiske og filosofiske Ideer udtaltes. Senere er hans Brevvexling med Biran og nogle Fragmenter af en Afhandling blevne udgivne med en Indledning af hans Søn, under Titel: *Philosophie des deux Ampère*, publiée par BARTHÉLEMY St. HILAIRE (Paris 1866). (Af Sønnens Filosofi findes der dog ikke Meget i Bogen).

Ampère forholder sig som Filosof til Biran, omtrent som han som Fysiker forholder sig til Ørsted. I Ørsteds Opdagelse anede han et enkelt Exempel paa en almindelig Lov, som det lykkedes ham matematisk at udvikle og experimentalt at paavise. Elektromagnetismen udvidedes af ham til den elektrodynamiske Teori. Den elektriske Strøms Indflydelse paa Magnetnaalen førte ham til at opdage elektriske Strømmes Indflydelse paa hinanden indbyrdes og Jordens Indflydelse paa de elektriske Strømme. Birans Iagttagelse af Forholdet mellem det Aktive og det Passive i Sjælelivet førte Ampère til to Rækker af Undersøgelser, dels til en Undersøgelse af, hvorledes vore Fornemmelser og Forestillinger uvilkaarligt forbinde sig forud for og uafhængigt af den bevidste Aktivitet, dels til en Undersøgelse af, hvorledes den videnskabelige Erkendelse af Tilværelsen bliver mulig paa Grundlag af Aandens bevidste Brug af sine Evner. Ved den første Undersøgelse har han givet interessante Bidrag til den psykologiske Associationslære, ved den anden til Erkendelsesteorien.

I psykologisk Henseende anvender Ampère samme Metode som de engelske Associationspsykologer. Han bliver ikke — som Biran og de fleste andre franske Psykologer — staaende ved Beskrivelse, men søger at forklare sammensatte Bevidsthedsfænomeners Opstaaen ved Sammensmeltning og Forbindelse af simplere Elementer. En Sammensmeltning (concrétion) finder f. Ex. Sted mellem Farvefornemmelse og Modstandsfornemmelse, der indgaa en saa nøje Forbindelse, at man er tilbøjelig til at antage saadanne sammensatte Forbindelser for enkelte og

primitive. Det er først Analysen, der opdager, at der har fuldet en Sammensmeltning Sted, og at vor egen uvilkaarlige Aktivitet og de Skranker, den møder, derved har spillet en væsentlig Rolle. Et andet Exempel paa concrétion haves i Genkendelsen, hvor den nærværende Fornemmelse af en Genstand og Reproduktion af en tidligere Fornemmelse smelte sammen. Ved samme Proces forklarer Ampère fremdeles, at naar man under Opførelsen af en Opera har Texten for sig, kan man umiddelbart *høre* Ordene, medens man uden Textens Hjælp ikke vilde kunne høre dem. De Ord, man læser, og de Lyd, man hører, smelte umiddelbart sammen[73]). Det var den Art Forklaringer, der ifølge Ste. Beuve gjorde Ampères psykologiske Forelæsninger saa tiltrækkende.

Ved selve det Grundfaktum, i hvilket han var enig med Biran, den umiddelbare Bevidsthed om Selvvirksomhed, foretager Ampère en Distinktion, Biran ikke indrømmede. Han skelner mellem Selvbevidstheden (autopsie [ɔ: heautopsie], senere: émesthèse) og Muskelfornemmelsen, idet han viser, at denne sidste Fornemmelse have vi ogsaa, naar en Anden bevæger vor Arm eller vort Ben. Ved Egenbevægelsen er Selvbevidstheden det Fænomen, der indeholder Aarsagen, Muskelfornemmelsen det Fænomen, i hvilket Virkningen fremtræder. Netop derved, at Muskelfornemmelsen ogsaa kan frembringes af en Anden, opdager jeg, at jeg selv i nogle Tilfælde er Aarsag til den. I denne Erfaring gaar da Aarsagsforholdet op for mig. Umiddelbart har jeg det kun givet i min egen Virksomhed og al anden Virken opfatter jeg derfor i Analogi med denne. Sammen med den umiddelbare Bevidsthed, ved hvilken Biran blev staaende, virker efter Ampère Evnen til at opfatte Forhold, den egentlige Erkendelsesevne. Det er ved den, vi opfatte Forholdet mellem Aarsag og Virkning, mellem Steder i Rum og Tid o. s. v. Og det er ene ved den, at vi kunne erkende Mere end blotte Fænomener. Saa rigtigt det efter Ampère end er, at Alt, hvad der fremtræder for os, kun er Fænomen, saa overbevist er han dog om, at de Forhold (rapports, relations), der finde Sted mellem Fænomenerne indbyrdes uden at afhænge af Fænomenernes kvalitative Beskaffenhed, have absolut (noumenal) Gyldig-

hed. De blotte Artsbegreber, der ere vundne ved Sammenligning og Abstraktion, have ikke højere Gyldighed end de Sansekvaliteter, som udgøre deres Indhold. Men de Begreber, der udtrykke rene Forhold og Koordinationsmaader, som Kausalitet, Tal, Tid og Rum, gælde absolut og udgøre den Bro, ad hvilken vor Erkendelse naar fra Fænomenernes til Noumenernes Verden. Paa dette Punkt erklærer Ampère sig bestemt mod Kant, hvem han ellers højligt beundrer. Ikke mindre bestemt erklærer han sig mod Reid, der antager en umiddelbar Iagttagelse af ydre Realitet, hvorved han efter Ampère forvexler en »concrétion« med en elementær Iagttagelse. Den noumenale Realitet (Materien i sig selv som Aarsag til Sanseindtrykkene, Sjælen i sig selv som Aarsag til vor egen Virken, Gud som Aarsag til Alt) opdage vi kun ad Slutningens Vej og i Hypotesens Form. Hvad vi umiddelbart opfatte, er kun Fænomener, men de af Kvaliteterne uafhængige Forhold, vi anskue mellem Fænomenerne, gælde ogsaa for Noumenerne. Ved Relationerne mener Ampère det Samme, som Boyle og Locke kaldte de primære Egenskaber.

Biran heldede i dette Spørgsmaal først til Reids Opfattelse. Da hans filosofiske Ven ivrigt havde opfordret ham til at studere Kant, blev han mere Kantianer, end Ampère skøttede om. Overfor dennes Relationsteori hævder han (i en Samtale, som omtales i Journal intime 30. Oktb. 1816), at der er en meget stor Vanskelighed forbunden med at gøre Overgangen fra Bevidstheden om vor egen Aktivitet (Ampères og Birans fælles Grundfaktum) til Antagelsen af ydre Aarsager. Her er efter Biran en Afgrund, som Analyse og Induktion ikke kunne føre ud over. Deraf at jeg ikke er Aarsag til en passiv Tilstand hos mig, kan ikke sluttes, at der nødvendigvis er en Aarsag, som frembringer Alt, hvad jeg ikke frembringer. Vi ere selv Aarsager, og derfor er det naturligt for os at opfatte andre Ting som Aarsager: men det er intet Bevis! — Naar Ampère mente, at Relationernes absolute Gyldighed bevistes ved, at alle Slutninger, vi drage fra vore Teorier om Relationerne, bekræftes ved Erfaring, svarer Biran (i et hidtil utrykt, hos A. Bertrand: La psychol. de l'effort p. 188 benyttet Brev): »Hvilken

Erfaring kan lære os, om Formerne for Fænomenernes Koordination ere absolut i Tingene eller kun i Aanden, som opfattes? Kan denne Reflektionens Tvivl nogensinde opklares ved en ydre Erfaring? Stemme ikke begge Muligheder lige godt med Fænomenerne?« — Herpaa har Ampère neppe kunnet give noget tilfredsstillende Svar ud fra sin Relationsteori [74]).

I sin Verdensanskuelse er Ampère Kartesianer. Han inddeler Videnskaberne i kosmologiske og noologiske Videnskaber, af hvilke de første angaa de materielle, de sidste de aandelige Fænomener. De noologiske Videnskaber skulle studeres efter de kosmologiske, dels fordi disse vise os Brugen af de menneskelige Evner til Erkendelse af Verden og derved belyse disse Evners Natur, dels fordi den Kundskab om Verden, særligt om Menneskets fysiske Natur, som de give, er af Vigtighed til at forstaa Menneskets intellektuelle og moralske Evner. Hvad Ampères Klassifikation af Videnskaberne i det Enkelte angaar, er den meget indviklet og kan i Simpelhed og Klarhed ikke maale sig med den, Auguste Comte omtrent samtidigt opstillede. Men der findes i hans »Essai sur la philosophie des sciences« mange interessante Bemærkninger, og hvis han havde kunnet udføre sit Ønske om ikke blot at give en Klassifikation, men ogsaa en Fremstilling af de vigtigste Sandheder, Metoder, Problemer og Hypoteser paa de forskellige Omraader, er der ikke Tvivl om, at en saa udmærket Tænker og Forsker vilde have ydet et fortrinligt Værk og et interessant Korrektiv til Comtes System. — Omtrent samtidigt med Ampère og Comte syslede ogsaa den kvindelige Matematiker SOPHIE GERMAIN (f. 1776, d. 1831) med Ideer om Videnskabernes Udviklingsgang i dens Sammenhæng med den Maalestok for Sandhed, som ligger i selve den menneskelige Erkendelses Natur. Under tydelig Paavirkning af Kant viser hun, at vi paa Grund af vor Bevidstheds Natur have en Trang til Enhed, Orden og Sammenhæng, en Trang, der ikke blot leder os i den videnskabelige Forsken, men ogsaa paa det moralske og æstetiske Omraade. Hendes filosofiske Arbejde *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture* (udgivet 1833, ny Udg; 1879 i »Oeuvres philosophiques de Sophie Ger-

main« ved H. Stupuy) gaar ud paa at vise, at den samme Type leder os i Videnskab, Moral og Kunst. »Der gives kun en eneste Type paa det Sande. I Moralen, i Videnskaben, i Literaturen, i Kunsten søge vi stedse Existensens Enhed, Orden og Forholdsmæssighed mellem en og samme Helheds Dele.« Aarsagsprincipet er kun en speciel Form for dette almindelige Princip. Vi faa Anvendelse for Aarsagsprincipet, naar vi ikke se den Genstand, vi undersøge, i dens Helhed. Den viser sig for os som et Brudstykke, og vi spørge da, hvilken Enhed, der omslutter den. Vi se den som en Del og søge den Helhed, til hvilken den hører. Denne Trang til Enhed og Helhed har ført til dristige Systemer, til vilkaarlig Brug af Analogier og til Antagelse af mystiske Aarsager. Men den har ogsaa ført til mange lykkelige Ideer, og Videnskabens Fremskridt beror paa, at den er levende. Sammenhængen i Videnskabens Historie beror paa den. Men man lærer efterhaanden at sætte Metoder i Stedet for Systemer og at spørge *hvorledes* og *hvor meget* i Stedet for *hvorfor*. I Stedet for at skabe Verden efter sin Indbildningskrafts Luner lærer Mennesket at efterspore Verdens virkelige Sammenhæng, og naar det saaledes efterhaanden lykkes at finde en stor Enhed i Alt, vil Indbildningskraften genvinde i sikrere Form hvad den har tabt ved, at dens dristige Billeder fortrængtes af den kritiske Forsken. —

Medens der i Birans og Ampères filosofiske Lønkamre udvikledes en Tænkning, der førte ud over den herskende Condillacisme, besejredes denne i den filosofiske Undervisning ved Royer Collards og Victor Cousins Optræden. ROYER COLLARDS Forelæsninger ved Sorbonne (1811—14) indførte Reid som filosofisk Klassiker i Frankrig. Han lagde stor Vægt paa psykologisk Forsken i den skotske Skoles Retning og fremhævede den instinktive Opfattelses og den umiddelbare moralske Overbevisnings Betydning overfor Ideologiens begrænsede Synsmaade og abstrakte Analyser. Det gik ud over Problemernes Skarphed; en Appel til den sunde Menneskeforstand traadte altfor ofte i Stedet for et Argument. Men en ny Retning var indledet, og Øjet blev aabnet for Sider af det aandelige Liv, den hidtil herskende Skole havde ladet træde i Skygge. Royer Collards betydelige Person-

lighed gav hans Optræden som Filosof en særegen Vægt. Hans Efterfolger VICTOR COUSIN (f. 1792, d. 1867) var en begejstret Taler med stort Talent til at vække Ungdommens Interesse. Selv ung delte han Ungdommens Forventning om, at der med den frie Forfatning og Militærdespotiets Fald skulde komme en glimrende Tid for det franske Aandliv. Hans Undervisning havde et afgjort historisk Præg. Han førte Filosofiens Historie ind i den akademiske Undervisning i Frankrig. Sine egne filosofiske Synsmaader fik han dels fra Skotterne og Royer Collard, dels fra Biran og Ampère, i hvis filosofiske Sammenkomster han tog Del. Biran saa nok, at Cousin »jagede paa hans Vildtbaner«; men han mente at faa Del i Vildtet, da Cousins Undervisning vilde frembringe Modtagelighed for hans eget store psykologiske Værk, naar det kom (hvad det uheldigvis først gjorde nogle og tredive Aar efter Birans Død). Cousin kombinerede Reids Teori om den umiddelbare Opfattelse af den absolute Realitet med Birans Lære om Bevidstheden om vor egen Selvvirksomhed og med Ampères Lære om de absolute Relationer. Og dermed forenede han senere ogsaa Schellings og Hegels Lære om den absolute Fornuft. Paa Rejser i Tyskland havde han lært den tyske spekulative Filosofi at kende, efterat MD. DE STAËLS Bog *De l'Allemagne* (som var skreven 1810, men først kunde udkomme efter Napoleons Fald) havde givet et almindeligt Indtryk af den tyske Filosofi fra Kants Tid. Cousins Filosofi blev en Eklekticisme, der af de forskellige Systemer uddrog hvad der formentligt havde blivende Værd: Systemerne vare hvert for sig ufuldstændige, men intet af dem aldeles falsk! Maalestokken for Valget var i Begyndelsen psykologisk Iagttagelse efter Reids og Birans Mønster, senere Schellings og Hegels universelle Fornuft, og i den sidste Del af Cousins Løbebane — da han efter Revolutionen 1830 var bleven officiel Leder af al filosofisk Undervisning i Frankrig — den naturlige Religions og den kartesianske Spiritualismes Hovedlærdomme. Det Dristige og det Begejstrende i hans første Optræden[75]) som filosofisk Lærer dæmpedes ved hans historiske Studier og hans officielle Stilling. Træffende har Renan, der iøvrigt længe efter Cousins Død i varme Ord har udtalt hvad han skyldte ham, anført

ham som Exempel paa, at det ikke er godt for Filosofien at vinde en altfor fuldstændig Sejr. Det maa tilføjes, at Sejren blot var i det Ydre. Napoleon havde med Glæde set Royer Collards Optræden, og det var Julikongedommet, der støttede Cousin.

Cousins vigtigste Skrift er, *Du vrai, du beau, du bien*, hans Forelæsninger fra 1818, der bleve udgivne af Garnier tyve Aar efter i deres oprindelige Skikkelse, men i senere Udgaver lemlæstedes af Cousin selv, hvem Ungdommens Kætterier nu generede. Det var dette Skrift, som gjorde saa stor Virkning paa Renan. Desuden maa man søge hans Ideer i Fortalerne til fem Bind *Fragments philosophiques*, i hvilke han behandler Emner af Filosofiens Historie. I Fortalen til det første af disse Bind (1826) fremstiller han sin karakteristiske Lære om »den upersonlige Fornuft«, i hvilken han har kombineret Reid, Ampère og Schelling. Det er ved Hjælp af den psykologiske Metode, ved Uddybelse af Selviagttagelsen, at han mener at have naat et Punkt, til hvilket selv Kant ikke var trængt ned, et Punkt, hvor de nødvendige Principers tilsyneladende Subjektivitet og Relativitet forsvinder, idet der aabenbarer sig en uvilkaarlig Griben af Sandheden som Grundlaget for al logisk Reflexion og for al Opstilling af nødvendige Begreber. Først ved at blive Genstand for Reflexion bliver Fornuften subjektiv; i sig selv er den et Lys, der uafhængigt af alle personlige Differenser skinner i ethvert Menneskes Indre som en universel Aabenbaring.

Medens Cousin vel mente at støtte sig til psykologisk Iagttagelse, men meget snart hævede sig op over den paa Retorikens og Fantasiens Vinger, havde THÉODORE JOUFFROY (1796—1842) større og mere trofast Interesse for psykologisk Forsken. Vel har han ensidigt holdt sig til Selviagttagelsen og ringeagtet andre Kilder til psykologisk Kundskab, idet han paa strengt spiritualistisk Vis skelnede mellem Psykologi og Fysiologi som to Fag, der ikke havde Noget med hinanden at gøre. Men det har været ham Alvor — det viser en hel Række Undersøgelser — med at faa Rede paa Forholdet mellem Selviagttagelsen paa den ene Side, Naturvidenskaben og den filosofiske Spekulation paa den anden Side. Han har ikke Cousins romantiske Virtuositet i at kaste Broer over Afgrunde. Hans Filosofi er udsprungen

af hans rent personlige Trang til Klarhed i Erkendelsen, efterat han gennem en haard Kamp havde set de teologiske Forestillinger tabe deres Værdi for ham. Men uagtet der er en stærk personlig Interesse i hans Tænken, fører den ham dog ikke til at gaa paa Akkord eller til at tage til Takke med Løsninger, der ikke fuldt ud tilfredsstille hans Tanke. Saa stanser han hellere ved den Erkendelse, at Problemets Løsning er uopnaaelig. »Der er«, siger han i en af sine Forelæsninger (*Mélanges philosophiques*. 3 éd. p. 350 f.), »to Maader, paa hvilke det Menneske, der tænker, kan faa Ro i sin Sjæl og Hvile for sin Aand; den første er den at besidde eller tro at besidde Sandheden angaaende de Spørgsmaal, der interessere Menneskeheden; den anden er den klart at indse, at denne Sandhed er utilgængelig, og at vide, hvorfor den er det . . . Da de Kendsgerninger, vi kunne iagttage, ere begrænsede, ere de Slutninger, vi kunne uddrage af disse Kendsgerninger, det ligeledes. Videnskaben har altsaa sin Horizont, udover hvilken den ikke kan se; det er dens Opgave efterhaanden at bestemme denne Horizont. Paa denne yderste Grænse af sit Omraade maa den skille sig fra Poesien, der ene kan gaa videre. Denne Adskillelse er dens Pligt overfor Menneskeheden, overfor hvem den har den Opgave at opdage Sandheden, og som kun altfor ofte har lidt under at have haabet og søgt Sandheden dér, hvor den var og for bestandigt vil være utilgængelig for den.« — Det er langt mere ved den mandige Maade, paa hvilken Jouffroy stillede sig til Problemerne, end ved Behandlingen i det Enkelte, at han staar som en smuk og tiltalende Skikkelse i den franske Filosofis Historie. Forsaavidt han viser hen til bestemte Resultater, gaa disse i Retning af den af Cousin grundlagte Eklekticisme.

c. *Den sociale Skole.*

Da Cousins Discipel DAMIRON i Aaret 1828 udgav et Skrift om den franke Filosofi i det 19. Aarhundrede, stillede han Eklekticismen som den højere Enhed eller den rette Midte overfor den Condillacske Skole paa den ene, den teologiske Skole paa den anden Side. Birans og Ampères ejendommelige

Tankearbejde, der gik dybere end Eklekticismen, var ikke traadt frem for Offentligheden. Men i anden Udgave (der kom samme Aar) fandt han sig foranlediget til at omtale Saint-Simons og Auguste Comtes Ideer, uagtet han indrømmede, at han ikke klart kunde se deres Betydning. Den Gang forelaa kun Comtes første Skrifter. Derimod var Saint-Simons Bane afsluttet. Den Spire var lagt, af hvilken den moderne Socialisme og Positivisme skulde udvikle sig.

SAINT-SIMON (hvis fulde Navn var Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon) var mere Journalist og social Reformator end Filosof. Men han faar Betydning for Filosofiens Historie ved sin levende Overbevisning om, at en ny Samfundsordning kun bliver mulig, hvis en ny Verdensanskuelse trænger igennem. Og denne nye Verdensanskuelse kan, derom er han ikke mindre overbevist, kun opbygges paa Grundlag af de positive Videnskaber. Saint-Simon selv havde ikke faaet nogen videnskabelig Uddannelse. Som ung Mand (han er fodt 1760) deltog han med Bravour i den nordamerikanske Frihedskrig. Derefter kastede han sig over industrielle Foretagender, frasagde sig under Revolutionen sin adelige Rang, gav sig til at spekulere i Nationalgodser og optraadte som »grand seigneur sansculotte«. Han sad i Fængsel under Rædselsperioden, men kom fri ved Robespierres Fald. Sin Rigdom benyttede han (saalænge han havde den) ikke blot til at leve højt, men ogsaa til at forberede den videnskabelige og sociale Reform, han tidligt havde faaet Tanken om. Han omgav sig med Videnskabsmænd fra den polytekniske og den medicinske Skole for at uddanne sig til at skrive en Videnskabernes Encyklopædi. Sine store Planer opgav han ikke, fordi han blev fattig; tvertimod arbejdede han med stedse større Iver. Han har havt en sjelden Evne til at drage fremragende Mænd til sig og faa dem til at arbejde med sig og for sig. Augustin Thierry og Auguste Comte vare en Tid hans Sekretærer og Medarbejdere og kaldte sig med Stolthed hans Elever, indtil Vejene skiltes. Medens Saint-Simon i sin tidligere Periode havde stillet Tilvejebringelsen af en ny Encyklopædi i første Linie, fordi der kun paa Grundlag af en saadan kunde udarbejdes en ny Katekisme, mente han efter

Omvæltningerne 1814—15 at kunne skride lige til den nye Samfundsorganisation, hvis Hovedtræk var, at det industrielle og økonomiske Liv skulde staa i første Linie og det egentlige Regeringssystem indtage en underordnet Plads. I Stedet for Adelsmænd og Jurister skulde nu store Industridrivende og Videnskabsmænd træde som Samfundets Spidser. Det sidste Formaal skulde være, at Arbejderklassen, den Stand, der lider mest, bliver hjulpen frem i intellektuel og økonomisk Henseende. Medens man i Frankrig efter Restaurationen gik op i konstitutionelle og parlamentariske Kampe, erklærede Saint-Simon, at det er den sociale Fornyelse, det drejer sig om, den ydre Regeringsform er ligegyldig, og en Regering er idethele kun et nødvendigt Onde. Som ledende Motiv til at bære den nye Orden tænkte han sig først Indsigten i Interessernes Harmoni, omtrent som Helvetius og senere Bentham opfattede den. Men i sine sidste Aar appellerede han til Menneskekærligheden (Filantropien) og vilde grunde en ny Kristendom, der væsentligt bestod i Kærlighedens Bud, medens den tillige adskilte sig fra den gamle Kristendom ved at lade det jordiske Liv komme til dets fulde Ret og ikke gøre det til Middel for en overnaturlig Existens. Den individuelle Ejendomsret kan efter hans Opfattelse kun grundes paa den universelle Nytte, som denne Institution frembyder, ikke paa den enkelte Persons Krav i og for sig. Hvad det nu gælder om, er Sammenslutning for at udnytte Jorden. Det er Tingene, ikke Menneskene, der skulle regeres. Som hans Disciple siden udtrykte det: i Stedet for Menneskenes gensidige Exploitation af hverandre skal Exploitationen af Jordkloden træde. Staten skal samle de menneskelige Kræfter til store Arbejder, som Kanal- og Vejanlæg, Udtørring, Opdyrkning. Arbejde og Broderskab var Saint-Simons Løsen. Omgiven af en lille Kreds af Tilhængere døde han 1825.

Som Saint-Simon ved sit politiske Program stod i Modsætning til begge Datidens kæmpende Partier, baade de Liberale og Legitimisterne, saaledes stod han paa Ideernes Omraade i Modsætning baade til den teologiske Skole og til det 18. Aarhundredes Filosofi. Betydningsfuld er her den Maade, paa hvilken han opfatter og vurderer Middelalderen allerede i Skrifter

fra 1807 og 1813. Middelalderen er for ham en stor Organisationsperiode. Den civiliserede Verden holdtes sammen ved Broderskab og fælles Tro. Præsterne vare ikke, som Voltaire mente, Charlataner, men den mest fremskredne Del af Nationen. Efterat det middelalderlige System er faldet for Kritiken og Revolutionen, leve vi i et aandeligt og socialt Kaos. Negation og Egoisme florere. Det gælder at naa en ny organisk Periode, og den aandelige Magt, der skal føre til den, kan ikke være nogen anden end den positive Videnskab, som det gælder om at sætte i System. Saints-Simons Ven Lægen BURDIN fremsatte i en Samtale med ham Ideer om Videnskabernes Udvikling, som Saint Simon optog, og som indeholde interessante Antydninger af Positivismen. Alle Videnskaber ere begyndte paa Grundlag af et ringe Antal Erfaringer og havde derfor i deres første Periode Karakteren af Gisninger, ofte fantastiske Gisninger. Astronomien begyndte som Astrologi, Kemien som Alkymi. Efterhaanden som Erfaringen skrider frem, gaa Videnskaberne over fra konjektural til positiv Form. Matematiken, Astronomien, Fysiken og Kemien have allerede naat den positive Form; Fysiologien og Psykologien staa i Begreb dermed. Tilsidst vil ogsaa Filosofien blive en positiv Videnskab; det skyldes de enkelte Videnskabers ufuldkomne Tilstand, at der endnu er saa stor Afstand mellem den almindelige Videnskab og de specielle Videnskaber. Paa denne Opfattelse af Videnskabernes Historie byggede Saint-Simon sit Haab om en ny Verdensanskuelse paa rent videnskabeligt Grundlag. Udtrykket *positiv Filosofi* har han først brugt. Længere end til den almindelige Tanke er han ikke kommen. Han var ikke Manden til at gennemføre et stort, sammenhængende Arbejde. Og dog betegner han et afgørende Vendepunkt. Ved sin Anerkendelse af Middelalderen som en særegen Kulturperiode røber han en historisk Sans, som var sjælden paa den Tid, da han optraadte. Og han opnaar derved at kunne opfatte Historien som en kontinuerlig Udviklingsproces. Medens Middelalderen i Oplysningsperioden kom til at staa som en vilkaarlig Afbrydelse af Udviklingen, stod den nu som en Periode af aandelig og social Organisation efter en forudgaaende Opløsningsperiode. Til Gengæld kom Perioden

efter Middelalderen til at staa som en Opløsningstid. Kritiken og Liberalismen ere for ham kun Midler til at skaffe det forældede System af Vejen, ere ikke selv ét nyt System. Et saadant skulde først udvikles, og efter Saint-Simons Overbevisning kunde det ikke naas uden paa Erfaringsvidenskabens Grundlag. Den Tid maatte komme, da Menneskeheden byggede sin Tro og sin Moral paa Erfaring og Videnskab. Kun ad denne Vej kan der opstaa en ny Totalopfattelse af Tilværelsen, om hvilken Alle kunne samle sig, saa at Livet igen kan føres med forenede Kræfter.

Denne Saint-Simons Lære har hans Skole generaliseret, idet den i hele Historien skelner mellem kritiske og organiske Perioder. Hos Kant og Fichte, ja allerede hos Rousseau forekommer en lignende Modsætning. En saadan Opfattelse maatte naturlig komme frem i en Tidsalder, der havde set Kritiken omstyrte en gammel Tingenes Orden paa Troens og Samfundets Omraade uden at kunne frembringe en ny Orden og uden at kunne udrydde Trangen til en saadan. Saa Meget der end hos Saint-Simon var af Charlataneri, saa har han dog paa et afgørende Punkt havt et rigtigt historisk Blik og følt Tidens aandelige og sociale Behov. Det bliver derved forstaaeligt, at han har havt en stor Historiker og en stor Filosof blandt sine Disciple.

Hos Saint-Simon findes kun Spiren til Socialisme. Spiren udvikledes i hans Skole[76]), der omformede hans Lære saaledes, at han ikke vilde have vedkendt sig den. Man vilde indskrænke Arveretten og vilde overdrage til Staten at fordele Arbejdsudbyttet efter Enhvers Evne og Arbejde. Skolen fik mere og mere en fantastisk og utopisk Karakter. Der oprettedes et nyt Hierarki med »Fader« ENFANTIN i Spidsen; men Skolen opløstes, da Enfantin fremkom med Anordninger angaaende de Troendes Kønsforhold, der medførte Domfældelse og Fængsel for Lederne. Inden disse sidste Extravagancer havde de besindige og kritiske Elementer trukket sig tilbage. Den Begejstring, der havde bundet Saint-Simonisterne sammen — Begejstringen for det Maal: ved Samvirken af menneskelige Kræfter at fuldende Herredømmet over Naturen — blev dog ikke uden Frugt.

En stor Del af Frankrigs Jernbaner, Kanalanlæg, Fabriker og Banker skylde forhenværende Saint-Simonister deres Tilblivelse. Gennemskæringen af Suez- og Panamatangerne var en Saint-Simonistisk Tanke. Det var Elever fra den polytekniske Skole, der især med Begejstring havde sluttet sig til den nye Lære. Denne Skole, som var oprettet af Konventet, var Hjemstedet for de Videnskaber, der efter Burdin og Saint-Simon allerede vare blevne positive, og som havde det Kald at danne Grundlaget for Fremtidens Tro. Den positive Filosofi er den polytekniske Skoles Filosofi, medens Eklekticismen raadede ved École normale (hvor der uddannedes Lærere til de højere Undervisningsanstalter). Positivismens egentlige Grundlægger, Auguste Comte, selv en Elev fra den polytekniske Skole, omtaler i et Brev (Lettres à Valat. p. 229) den skjulte og uvilkaarlige Strid mellem *Normaliens* og *Polytechniciens*, som i hans Øjne var en speciel Form for Striden mellem den metafysiske og den positive Skole. Det var Polyteknikernes Filosofi, der skulde blive Frankrigs betydningsfuldeste Bidrag til Filosofiens Historie i det 19. Aarhundrede.

2. AUGUSTE COMTE.

a. Biografi og Karakteristik.

Til Grund for den moderne Positivismes Opstaaen ligger Erfaringsvidenskabens Udvikling i de sidste Aarhundreder, og særligt den storartede Fremrykken paa Kemien og Fysiologiens Omraade, som de franske Naturforskere i Slutningen af det 18. og Begyndelsen af det 19. Aarhundrede indledede. Efterhaanden vare alle Naturomraader dragne ind under de videnskabelige Principer og Metoder, som Kepler, Galilei og Newton havde gjort gældende. LAVOISIER og BICHAT havde i Kemien og Fysiologien fortsat, hvad den moderne Naturvidenskabs Grundlæggere havde virket paa Astronomiens og Fysikens Omraade. Spørgsmaalet er nu: hvad Betydning har denne hele Udvikling for vor Livs- og Verdensanskuelse? Positivismens Svar er:

Skulde det være saa, at Videnskabens Fremskridt kun er til Glæde for Specialisterne og for de Industridrivende? Skulde det ikke være en Ændring i hele det menneskelige Aandsliv, i menneskelig Tro og Livsførelse, som bliver Resultatet af, at alle Naturomraader underligge Erfaringsvidenskabens Metode? Der er jo dog i den menneskelige Aand en uvilkaarlig Trang til at anvende den samme Metode og den samme Teori overalt. Naar vi nu forstaa Naturen ved at forklare dens Fænomener efter de Love, Erfaring paaviser, skulle vi saa i vor Tro og vor Maade at føre og ordne Livet paa kunne bygge paa en helt anden Grundvold? Faktisk finde vi, at Erfaringsvidenskaben stedse over en bestemmende Indflydelse paa Menneskenes religiøse og spekulative Forestillinger, saa meget disse end paastaas at være udsprungne af helt andre Kilder. En vis Grad af Positivisme findes i enhver Verdensanskuelse. Men nu ere alle Naturomraader dragne ind under *positiv Videnskab*, d. v. s. under den Erkendelse, der bygger paa Fakta og paa de Love, Erfaringen godtgør for disse Fakta. Øjeblikket synes da at være kommet, hvor hin Indflydelse ikke længere skal være skjult og begrænset, men hvor Menneskene bevidst og resolut kun kunne anvende saadanne Forestillinger i deres Livs- og Verdensanskuelse, som den positive Videnskab kan anerkende og bekræfte. Der mangler ganske vist endnu en positiv Videnskab om det menneskelige Aandsliv; det maa da være Positivismens Opgave at grundlægge en saadan. Lykkes det, hvad staar saa i Vejen for Gennemførelsen af Positivismens Program? — Den Opgave, Auguste Comte satte sig, var en dobbelt: at gøre Aandsvidenskaben til en positiv Videnskab, og derefter at give en systematisk Fremstilling af alle positive Videnskabers Hovedfakta, Hovedlove og Hovedmetoder. Grundlaget for Fremtidens Verdensanskuelse vilde derved være givet. Teologiens og Spekulationens Tid var forbi; den positive Filosofi stod nu som den eneste mulige Retning. De Spørgsmaal, som Mennesket ikke kan faa besvaret ved positiv Videnskabs Hjælp, ville da efterhaanden falde bort.

Der bliver dog stadigt en Forskel tilbage mellem positiv Videnskab og positiv Filosofi. Ti det er ikke de enkelte isolerede Fakta, heller ikke de specielle Love, der kunne betinge

en Verdensanskuelse. Den menneskelige Aand søger, det fremhæver Comte udtrykkeligt, Enhed i Metode og i Lære. Den positive Filosofi bliver først til, naar de enkelte Positiviteter sammenarbejdes til et Hele. Det gælder da at forene Positivitet og Generalitet eller Totalitet. Positivismen kan altsaa ikke bruge det Givne, saaledes som det umiddelbart foreligger, men maa underkaste det en Bearbejdelse, forene det til en Helhed. Her kommer Vanskeligheden ved Positivismen til at ligge; ti under denne Sammenarbejdelse bliver der nødvendigvis Brug for Hypoteser og Forudsætninger, og Spørgsmaalet er da, hvorpaa disses Gyldighed beror.

Auguste Comte finder sine filosofiske Forgængere i det 18. Aarhundrede. Især henviser han til Diderot og Hume, til Kant og den skotske Skole. Men han beundrer de Maistre og betragter Middelalderen som den sidste *organiske* Periode, vi have havt. Det var hans Overbevisning, at først ved Gennemførelsen af Positivismen i Tro og Livsførelse vilde vi genvinde den Enhed og Harmoni i vort aandelige og sociale Liv, som gik tabt ved den moderne Kritik og ved Revolutionen. Ved Siden af Begejstringen for positiv Tænkning gaar hos Comte den inderlige, tilsidst mystiske Kærlighed til Menneskeheden, en Følelsestrang, som fordrede sin Tilfredsstillelse med en saadan Energi, at den flere Gange truede med at sprænge hans Bevidsthed. Positivismens Grundlægger følte sig aandsbeslægtet med Middelalderens Mystikere. Og tilsidst vilde han endog stifte en ny Religion, der skulde være positiv i en anden Betydning end den, i hvilken man plejer at tale om positiv Religion. —

AUGUSTE COMTES Liv viser os, hvorledes de forskellige Motiver, der førte til hans Værk, udviklede sig hos ham. Han er født den 19. Januar 1798 i Montpellier. Hans Familie var strengt katolsk. Efter sit eget Udsagn (Cours de philosophie positive. Tome VI. Préface personelle) var han neppe 14 Aar gammel, da han »gennemløb alle væsentlige Grader af den revolutionære Aandsretning og følte Trang til en almindelig politisk og religiøs Genfødelse«. Maaske har netop den hurtige Udvikling, der førte ham bort fra Barndommens Forestillinger, bevirket, at Trangen til afsluttede Dogmer og bestemte Symboler blev saa levende i

hans senere Aar, efterat den bedste Kraft var sat til paa hans filosofiske Hovedværk. Den Periode, i hvilken han forholdt sig søgende, var kun kort, og han høstede ikke tilstrækkelig Erfaring om, hvilken Værdi en saadan Periode kan have for det personlige Livs Frihed, Inderlighed og Fylde. Han kom til at dele Tidens Uvillie mod de *kritiske* Perioder. Han var allerede som Dreng genstridig mod al Tvang og alt Reglement; men fuld af Ærefrygt overfor intellektuel og moralsk Overlegenhed. (Smlgn. den Karakteristik, han giver af sig selv som ung i et hos LITTRÉ: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2. éd. p. 493, aftrykt Brev). I Aaret 1814 kom han til den polytekniske Skole i Paris. Denne af Konventet oprettede Skole for de exakte Videnskaber betragtede han senere (smlgn. et Brev til Stuart Mill af 22. Juli 1842) som den første Spire til en sand videnskabelig Korporation. Den indbefattede de Videnskaber, som afgjort havde naat det *positive* Trin, og den var for ham det Grundlag, paa hvilket al højere Undervisning skulde bygge. Der fandtes desuden hos Skolens Elever et republikansk Sindelag og et Broderskab, som forenede dem til fælles Begejstring over den Betydning, deres Fag kunde have for Udviklingen af Kulturen. Det var dette, der skaffede Saint-Simons Ideer saa stor Tilslutning hos Skolens Elever. Positivitetens og Humanitetens Tanke spirede frem i Forening. Den reaktionære Regering benyttede i Aaret 1816 en Demonstration mod en Lærer som Anledning til at lukke Skolen og hjemsende Eleverne. Men Auguste Comte kunde ikke udholde at leve borte fra Bevægelsens Centrum. Trods sine Forældres Forbud kom han samme Aar tilbage til Paris for at uddanne sig videre. Han studerede Biologi og Historie for at supplere sin polytekniske Dannelse og skaffede sig et udmærket encyklopædisk Grundlag. Sit Underhold skaffede han sig ved Undervisning i Matematik. Af stor Betydning blev det for hans Udvikling, at han kom i nøje Forhold til Saint-Simon. Han skriver herom i et Brev fra denne Tid (1818): »Ved Samarbejdet og Venskabet med en af de Mænd, der se længst paa den filosofiske Politiks Omraade, har jeg lært en Mængde Ting, som jeg forgæves vilde have søgt i Bøgerne, og min Aand har i

det halve Aar, jeg har været i Forbindelse med ham, gjort større Fremskridt end den, hvis jeg havde været ene, vilde have gjort i tre Aar. Dette Arbejde har udviklet min Opfattelse af de politiske Videnskaber og har desuden indirekte forhøjet mine Forestillinger om de andre Videnskaber, saa at jeg har mærket, at jeg har faaet mere Filosofi i Hovedet og et rigtigere, mere ophøjet Blik paa Tingene«. (*Lettres à Valat.* p. 37). Hvad Comte skyldte Saint-Simon, var dels Forestillingen om Nødvendigheden af en ny aandelig Myndighed i Stedet for Middelalderens Hierarki, der efter begges Opfattelse for sin Tid havde været en beundringsværdig Institution, dels Interessen for det sociale Spørgsmaal, hvormed den skarpe Fremhæven af Modsætningen mellem Militarisme og Industrialisme staar i Forbindelse. I en Afhandling fra 1820 (*Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*) daterer Comte det gamle sociale Systems Opløsning tilbage til det 12. Aarhundrede, idet han finder de første Spirer til denne Opløsning i Kommunernes Frigørelse og i de positive Videnskabers Indførelse i Europa ved Araberne. Derved blev Grunden lagt til, at det paa Arbejde grundede industrielle System efterhaanden kan træde i Stedet for det paa Erobring grundede Territorialsystem, og til, at den positive Videnskab kan afløse Teologien. Selv om Comte allerede ad sin egen Vej var kommen ind paa lignende Ideer, saa har dog Forholdet til Saint-Simon fremskyndet hans Udvikling, og det var med stor Uret, at Comte senere betragtede det som en stor Ulykke for sig, at han havde lært Saint-Simon at kende[77]). De to Mænd vare dog for forskellige i deres Natur og Tankegang til vedblivende at kunne arbejde sammen. Bruddet kom, da Comte følte sin Selvstændighed. Principielt bleve de uenige om den Plads, Videnskaben skulde indtage i Forhold til Arbejdet og til det nye »Præstedømme«, Saint-Simon tænkte paa i sine senere Aar. Som vi have set, skød denne i den sidste Del af sin Løbebane den teoretiske Reformation til Side for umiddelbart at tænke paa den praktiske. Heri var Comte uenig med ham. Det sidste Arbejde, paa hvilket Comte endnu kalder sig Elev af Saint-Simon, gav Anledning til Bruddet: Saint-Simon tog Afstand fra det, og Comte udgav det senere i sit

eget Navn. Dette Arbejde, hvis Titel var: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822, udgivet igen 1824 under Titel: Politique positive), betegner Comtes Gennembrud som selvstændig Tænker. Den vigtigste Hindring for Civilisationens Udvikling ser han i den stadige Overvægt, som den revolutionære Tendens har, især i Samvittighedsfriheden og Folkesuveræniteten, der ere kritiske, ikke organiske Principer. Der mangler Evne til at leve sig ind i en sammenhængende Kreds af Forestillinger og anerkende en rationelt begrundet Myndighed. Et nyt socialt System kan ikke konstrueres paa én Gang, men maa udvikle sig successivt. Det godtgøres tilstrækkeligt ved de mange mislykkede Konstitutioner i Frankrigs nyeste Historie. Grundbetingelsen for Samvirken til et fælles Maal er fælles Tænkemaade og Sindelag. Det gamle Samfund havde et saadant fælles Grundlag i Teologien. Forat det nye Samfund kan faa et tilsvarende Grundlag, maa der først tilvejebringes en omfattende Tankebygning, der kan fremtræde med samme Autoritet som den, hvormed de enkelte Videnskabers Resultater fremtræde paa de specielle Omraader. Allervigtigst er det, at Politik bliver gjort til en positiv Videnskab. Medens man paa det matematiske, fysiske og biologiske Omraade anerkender bestemte Love for alle Fænomener, tror man endnu at kunne gribe ind efter eget Tykke paa det sociale Omraade, f. Ex. uden videre indføre et udtænkt socialt System. Denne Tro vil falde bort, naar de menneskelige Forholds Lovmæssighed anerkendes. Og en saadan Lovmæssighed søger Comte at paavise i den nøje Sammenhæng, der paa ethvert Punkt i Historien er mellem den sociale Organisation og hele Civilisationen, det vil sige, mellem Samfundets Ordning og den aandelige Udvikling, som denne fremtræder i Videnskab, Kunst og Industri. Civilisationen udspringer igen af Menneskets instinktmæssige Trang til Fuldkommengørelse[78]). De forskellige Trin, Civilisationen gennemløber, fører Comte, støttet til Videnskabernes Historie, tilbage til tre: det teologiske, det metafysiske og det positive, og søger at vise, hvorledes der svarer bestemte Trin i social Udvikling til dem. Da *de tre Stadiers Lov* er et

Hovedpunkt i Comtes Filosofi, maa den udførlige Redegørelse for den opsættes til Fremstillingen af denne.

Dette Skrift af Comte vakte stor Opmærksomhed baade hos Politikere, Historikere og Videnskabsmænd. Guizot, Matematikeren Poinsot, Alexander von Humboldt, Hertugen af Broglie o. Fl. udtalte deres Anerkendelse. Det gik saaledes i Dybden, at det førte ud over de stridende Partier, samtidigt med, at det lod det, der var af Værdi i deres Tendenser, vederfares Ret. Men endnu var dog Comtes egentlige Plan ikke udført. Nu først skred han til sit Livs Hovedgerning at give en Encyklopædi af de positive Videnskabers Indhold og Metoder. Han skriver til sin Ven Valat (1824): »Jeg vil arbejde hele mit Liv og af alle mine Kræfter paa Grundlæggelsen af den positive Filosofi«. Og omtrent samtidigt skriver han til en anden Ven (Gustave d'Eichthal), at hans egentlige Opgave er »en encyklopædisk Omstøbning af alle vore positive Kundskaber, der i Virkeligheden bør opfattes som en eneste Masse«. Faa Aar efter fremstillede han for en lille, men udvalgt Tilhørerkreds (hvortil bl. A. hørte A. von Humboldt, Poinsot, Matematikeren Fourier, Nationaløkonomen Dunoyer, Lægerne Broussais og Esquirol, Ingeniøren Hippolyte Carnot) for første Gang sin »positive Filosofi«.

Comte ernærede sig ved literære Arbejder og Undervisning i Matematik. Han havde giftet sig med en ung, begavet Pariserinde. Meget tidligt synes Forholdet at være blevet mindre lykkeligt, dels fordi Comtes Forældre vare imod Forbindelsen (der i deres Øjne allerede var vederstyggelig ved at være indgaaet i borgerlig Form), dels ogsaa, som det ses af et karakteristisk Brev til Valat (16. Novbr. 1825), fordi Comte hos sin Hustru ikke havde fundet de Egenskaber, han satte mest Pris paa hos en Kvinde: »Hjertets Hengivenhed og Karakterens Blidhed i Forbindelse med den Art af Underordning, som Følelsen af hendes Mands aandelige Overlegenhed kan indgyde hende«, Egenskaber, som »det ganske vist i vore Dage er meget vanskeligt at finde forenede hos en Kvinde med fremragende aandelige Evner«. Disse Egenskaber ønsker Comte sin Vens Brud paa en saadan Maade, at det tydeligt skinner igennem, at han

savner dem hos sin egen Hustru. Hun har været ham for selvstændig. Hun viste imidlertid stor Trofasthed og Energi under et Anfald af Sindssygdom, der — vistnok især som Følge af Overanstrengelse — ramte Comte. Han kom paa et Sindssygehospital, og hans Forældre søgte at benytte Lejligheden til at faa ham under deres Indflydelse og vilde anbringe ham i et Kloster. Madame Comte, hvis borgerlige Vielse Forældrene havde villet fortie, gjorde sin Ret gældende og fordrede, at hendes Mand skulde anbringes i sit Hjem, og det lykkedes da hendes Pleje at faa den aandelige Sundhed til at vende tilbage, saa at han kunde optage sine afbrudte Foredrag. (Dog fik Comtes Forældre ham — endnu medens han var sindssyg — kirkeligt viet og lettede derved deres Hjerte for den Dødssynd at have givet deres Minde til den borgerlige Vielse).

Nu fulgte for Comte en Række kraftige og lykkelige Aar, i hvilke han udarbejdede og udgav sit Hovedværk *Cours de philosophie positive* (i 6 Bind, 1830—42). Hvert enkelt Binds Indhold gennemtænkte han først længe paa ensomme Vandringer. Hvad Stoffet angik, kunde han stole paa sin store Hukommelse. Naar Meditationerne vare afsluttede, nedskrev han dem i Løbet af forholdsvis kort Tid. Paa Fremstillingsformen blev der herved ikke lagt stor Vægt. Hans Stil er tung, lidet æstetisk, og lider under Gentagelser og stærk Brug af tekniske Udtryk; men den udmærker sig ved Klarhed, Grundighed og Vægt og bærer Præget af Energi og Alvor. Ofte (især i Værkets tre sidste Bind, der handle om de sociale Videnskaber) bliver Tankestrømmen saa vældig, at den river Læseren med. Paa populær Maade søgte Comte at virke for den positive Filosofi ved offentlige Foredrag. Allerede fra Tyverne af havde forhenværende Elever fra den polytekniske Skole rundt om i Landet holdt populære naturvidenskabelige Foredrag. I Aaret 1830 stiftede Comte og nogle af hans Kammerater Association polytechnique, der skulde virke i denne Retning. I en lang Række af Aar (lige til Statskupet af 1851 gjorde Ende derpaa) holdt Comte gratis offentlige populære Foredrag først over Astronomi, senere (efter 1848) over positiv Filosofi idethele. I et lille Skrift *Discours sur l'esprit positif* (1844) har

han fremstillet de almindelige Betragtninger, med hvilke han indledede sit astronomiske Kursus; det giver den bedste Indledning til Comtes Filosofi. —

En fast officiel Stilling opnaaede Comte aldrig. Han havde efter 1830 haabet paa et Professorat i de positive Videnskabers Historie, hvortil han var i højeste Grad kvalificeret; men en Henvendelse til den nu saa mægtige Guizot blev uden Resultat. I sine Mémoirer fremstiller Guizot det endog ved en ubegribelig Forglemmelse, som om det nu var første Gang, han saa denne Mand, med hvem han dog i Oppositionsaarene i Tyverne havde havt saa mange Samtaler og følt sig i Tankefællesskab. Heller ikke et Professorat i Matematik ved den polytekniske Skole opnaaede han, skønt han et Aar midlertidigt havde fungeret i denne Post paa en Maade, der vandt almindelig Anerkendelse. Han maatte nøjes med den beskednere Stilling som Repetitor og som Examinator ved Adgangsexamen, i hvilken sidste Egenskab han foretog aarlige Rundrejser i Provinserne. Ogsaa denne sidste Post, til hvilken man aarligt skulde vælges af den polytekniske Skoles Lærerraad, mistede han, da han i Fortalen til sidste Bind af »Cours« havde rettet et skarpt Angreb paa den matematiske Specialisme og dens Hovmod. Det var nu, mente han, Biologer og Sociologer, der skulde staa i første Række i intellektuel Henseende: Matematikernes Overherredømme var forbi, da de mere konkrete Omraader vare dragne ind under positiv videnskabelig Behandling. Den udæskende Maade, paa hvilken han udtalte dette, voldte, at han ikke blev genvalgt til Examinator, og han var nu igen henvist til at leve af privat Undervisning. Engelske og franske Beundrere og Venner (blandt de engelske ere at nævne Stuart Mill og Hitorikeren Grote, blandt de franske den lærde Littré) gjorde ham dog hans økonomiske Forhold lettere ved at yde ham Understøttelse. — I hans huslige Forhold kom det ogsaa til en Krise, idet Samlivet med hans Hustru hørte op efter længere Tids stigende Uoverensstemmelse. Dog vedblev hans Hustru paa den smukkeste Maade at vise sin Interesse baade for hans Ideer og for hans personlige Forhold.

Under alle disse Brydninger og de Sindsbevægelser, de

voldte, og efter den stærke Kraftanspændelse, han havde anvendt i de tolv Aar, han arbejdede paa sit Hovedværk, kom det til en ny nervøs Krise, vel ikke saa stærk som den tidligere, men dog af den Art, at der efter hans eget Udtryk i et Brev til Stuart Mill var »danger cérébral« [79]). Andre Omstændigheder virkede med ved denne Krise og gav den dens ejendommelige Karakter. Han havde lært en Kvinde at kende, som blev for ham, hvad Beatrice var for Dante: den, overfor hvem hans Følelsestrang, som han havde baaret paa hele sit Liv uden i noget inderligt Forhold at faa Tilfredsstillelse for den, kunde finde fuldstændigt Afløb. For første Gang lærte han Stemningens og Hengivelsens hele Inderlighed at kende, og denne unge Kvinde, hvis Navn var Clotilde de Vaux, vedblev, da hun efter et Aars Forløb døde, at staa for ham som Menneskehedens Repræsentant (ligesom Beatrice for Dante var Teologiens), til hvem han henvendte sine daglige Tanker og de »højtidelige Udbrud af ædel Følelse« (solennelle effusion des sentiments généreux), som han kaldte sine Bønner. Hun blev den Genius, der inspirerede ham til hans andet Hovedværk, der skulde systematisere Følelserne, ligesom det første havde systematiseret Ideerne. Dette Værk udkom under Titel *Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (4 Bind, 1851—54). I et Brev til Stuart Mill (af 14. Juli 1845) udtaler Comte, at det nye Værk, hvortil han allerede tidligere havde fattet Planen, havde faaet sin afgørende Karakter under hin Krise og den »méditation exceptionelle«, den medførte. Det gik nemlig op for ham, at den anden Del af hans filosofiske Virksomhed burde adskille sig fra den første derved, at Følelsen i den fik en ligesaa stor Plads som Forstanden i hin. Efterat det rent teoretiske Arbejde nu er gjort, gælder det om den sociale Anvendelse af det, og den bestaar væsentligt i en Systematisation af de menneskelige Følelser, en Følge af Ideernes Systematisation og en uundværlig Basis for Systematisationen af Instutionerne. — Hvis det nye Arbejde kun var gaaet ud herpaa, vilde det ikke have betegnet nogen afgørende Modsætning til det tidligere, men en Fortsættelse og Udvidelse eller Uddybelse af det. I Virkeligheden gik det, som Titelen allerede viser, langt

videre. Det skulde grundlægge en ny Religion. Og medens det tidligere Værk gik ud fra Verden eller Naturen og paa Basis af Naturkundskaben vilde naa til Forstaaelse af Mennesket, saa skulde nu denne objektive Metode afløses af den subjektive, der gik ud fra Mennesket, betragtede hele Naturen fra det menneskelige Synspunkt og selve Menneskeheden som det højeste Væsen (le grand être). I subjektiv Fordybelse i Tanken om Menneskeheden, i inderlig Hengivelse til den bestod den nye Religion, som hvis Ypperstepræst Comte snart følte sig. Han vilde ikke opgive den positive Filosofi; dens Indhold skulde være den ny Religions, Humanitetsreligionens Dogmer; men han føjede Kultus og Praxis til. I sin *Catechisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852) har han givet en kortere Fremstilling af hvad »Politique positive« udvikler i bred Udførlighed.

Denne sidste Vending i hans Tankegang var bleven forberedt ved hvad han kaldte sin »Hjernehygiejne« (hygiène cérébrale), som bestod i, at han principielt afholdt sig fra alt Studium og ene fordybede sig i Udarbejdelsen af sine Værker. Derved vilde han holde Forstyrrelse borte og bevirke, at Planens Enhed fastholdtes. Tidligere havde han foretaget vidtgaaende Studier, og hans solide Hukommelse gjorde, at han nu kunde benytte hvad han den Gang havde indsamlet. Sammen med denne Isolering fra alt Nyt i Videnskab og Literatur, en Isolering, der medførte Ophør af al virkelig Diskussion og af kritisk Prøvelse af hans egne Ideer, gik Fordybelse i Musik, italiensk og spansk Digtekunst og Læsning af De imitatione Christi. Han fordrede af enhver Positivist, at han hver Dag skulde læse i et poetisk Mesterværk idetmindste saa Meget, som svarer til en Sang af Dante. Skriftet De imitatione betragtede han som et stort Digt om den menneskelige Natur; han satte under sin Læsning overalt Menneskeheden i Stedet for Gud og fandt saaledes i den gamle mystiske Bog et Hjælpemiddel til inderlig Indlevelse i Menneskeheden. Efter et Øjenvidnes Skildring af Comte fra hans seneste Aar var hele hans Væsen gennemtrængt af Mildhed og Godhed. Dog havde han havt den Skuffelse, at hans berømteste Discipel Littré og Flere med ham

trak sig tilbage fra ham, da han fra at optræde som Filosof gik over til at føle sig som Humanitetsreligionens Ypperstepræst, ligesom han selv havde trukket sig tilbage fra Saint-Simon, da denne ytrede en lignende Prætention. Efter det lange og strenge Tankearbejde var nu, begunstiget ved den cerebrale Hygiejne, Barndommens mytologiske Trang kommen til Gennembrud igen, og paa denne sidste Del af sin Vej blev han kun fulgt af Faa[80]. Dog har den nye Humanitetsreligion sine Menigheder og sine Kultussteder rundt om i Frankrig, England, Sverig og Amerika. Denne Religion uden Teologi er et karakteristisk Tidens Tegn. For Comte selv var den et Hvilested, hvor hans Tanke samlede Erindringen om det Største og Bedste, den havde fundet i Menneskehedens Viden og Handlen, og hvorfra den med Haab saa hen mod den Fremtid, der kunde ventes for den stadigt fremskridende Slægt. Kærligheden som Princip, Ordenen som Grundlag og Fremskridtet som Maal! det var Humanitetsreligionens Motto. — Den 5. September 1857 døde Auguste Comte.

b. De tre Stadiers Lov.

Vor Erkendelse gennemløber efter Comte *tre Udviklingstrin*, som kunne paavises for hver enkelt Videnskabs Vedkommende. Jo mere indviklet og sammensat en Videnskabs Emne er, des længere vil det vare, inden den faar gennemløbet denne Skala. De abstrakte Videnskaber komme først til det definitive Stadium, de konkrete senere. Efter Comtes Opfattelse er nu det Tidspunkt kommet, da den mest konkrete af alle Videnskaber, Samfundsvidenskaben (Sociologien) er ved at indtræde i det tredie Stadium. Dermed er Kredsen sluttet, og et Tilbageblik bliver muligt.

Det første Stadium er *det teologiske*. Her ligger et meget begrænset Antal af Iagttagelser til Grund, og Indbildningskraften spiller derfor den største Rolle. Forklaringen af Naturfænomenerne, det forbindende Baand mellem de givne Kendsgerninger, som den menneskelige Aand efter sin Beskaffenhed ikke kan undvære, findes paa dette Stadium i personlige Væseners

Indgriben. Det er ved Hjælp af Forestillingerne om Guder og Aander, at Mennesket fra Begyndelsen af ene kan gøre sig Verden begribelig. Heri ligger den store Gavn, disse Forestillinger have ydet den menneskelige Erkendelses Udvikling. Havde disse Forestillinger ikke staaet til Raadighed, og havde Ønsket om at genfinde hine Væseners Virken i det, der skete rundt om i Naturen, ikke gjort sig gældende, saa vilde Erkendelsesvirksomheden ikke være kommen i Gang; den oprindelige Sløvhed vilde have holdt sig. Den Forstaaelse, Mennesket mener at vinde paa dette Stadium, er desuden absolut; ti udover hine guddommelige Væsener tænker han sig Intet, og kan han forklare et Naturfænomen ved deres Indgriben, saa har han intet Mere at søge efter. Derfor nærer Mennesket fra først af heller ikke nogen Tvivl om Muligheden af at naa en absolut Erkendelse. — I praktisk Henseende have de teologiske Forestillinger øvet en ikke mindre vigtig Indflydelse. De have afgivet en fast og fælles Grund for det moralske og sociale Liv. Dette Udviklingstrin er Autoritetens Tid. Menneskene leve i fælles Tillid til urokkelige Magter. I Politiken svarer hertil Kongedømmets Tid.

Det teologiske Stadium indbefatter en Række af Trin. I Fetischismen tillægges der umiddelbart Naturgenstandene et aandeligt Liv i Lighed med det menneskelige. I Polyteismen, det for det teologiske Stadium mest karakteristiske Trin, berøves de materielle Genstande deres umiddelbare Liv, og Kilden til deres Bevægelser og Forandringer søges i forskellige Væsener, der for det Meste ere usynlige, og som danne en højere Verden. Overgangen fra Fetischisme til Polyteisme er det vigtigste Skridt, som gøres indenfor det teologiske Stadium. Guden fjernes fra det Naturfænomen, han svarer til, og derved kan Forestillingen om Materien som levende afløses af Forestillingen om Materien som underlagt Inertiens Lov. Det skyldes den begyndende Evne til Iagttagelse og Induktion, at denne Overgang gøres. I Monoteismen er Afstanden og Modsætningen mellem det Princip, fra hvilket Forklaringen hentes, og de Fænomener, der skulle forklares, endnu større. Den er derfor vag og medfører mindre aandeligt Fællesskab end Polyteismen.

Den danner Overgangen til det andet store Stadium: *det metafysiske.* Her findes Forklaringen ikke i personlige Væsener, men i abstrakte Ideer, Principer og Kræfter. Der hersker her en Stræben efter at føre forskellige Fænomener tilbage til ét Princip, en Stræben, som allerede indenfor det teologiske Stadium fører over fra Fetischisme til Polyteisme og fra Polyteisme til Monoteisme. Det metafysiske Stadium fortsætter denne Stræben ved at antage ligesaa mange Kræfter, som der er særegne Grupper af Fænomener, altsaa en kemisk Kraft, en Livskraft o. s. v. Tilsidst stræbes der da efter at føre alle disse forskellige Kræfter tilbage til én Grundkraft, ét Grundvæsen, Naturen, et Ækvivalent for den afsluttende Enhed, som Monoteismen gjorde mulig paa det teologiske Stadium. Fælles for disse to første Stadier er Tendensen til at søge absolute Løsninger. Metafysiken vil, ligesaa vel som Teologien, forklare Tingenes inderste Natur, alle Tings Oprindelse og Bestemmelse og den Maade, paa hvilken Fænomenerne produceres. Forskellen er kun, at det Abstrakte sættes i Stedet for det Konkrete, Argumentationen i Stedet for Fantasien. Ligesaa stor Overvægt, som Fantasien paa det første Stadium havde over Iagttagelsen, ligesaa stor Overvægt har her Argumentationen.

Comte opfatter det metafysiske Stadium væsentligt som et Overgangsstadium og som en Opløsningsproces. Argumentationen borer sig ind i den teologiske Forestillingskreds, paaviser Modsigelserne her, stiller konstante Ideer eller Kræfter i Stedet for de uberegnelige Villier, men svækker derved det levende Indtryk og den autoritære Indflydelse af de Magter, der antages at raade i Natur og Menneskeliv. Noget Nyt kan den ikke opbygge, virkelige Ækvivalenter kan den ikke give. I praktisk Henseende viser Opløsningen sig ved, at Tvivlen og Egoismen raade. Individet rives ud af den levende Forbindelse med Samfundet, og Forstanden dyrkes paa Følelsens Bekostning; Comte taler endog i sine senere Aar om det lange Oprør af Forstanden mod Hjertet. I Politiken er det Folkenes Tid, som det første Stadium var Kongernes; Juristerne ere de ledende Mænd; man opfatter Samfundet som opstaaet ved Kontrakt og bygger Staten paa Folkesuverænitetens Princip.

Paa det *positive* Stadium indordnes baade Fantasi og Argumentation under Iagttagelsen. Enhver Sætning, der opstilles, angaar et Faktum, enten et specielt eller et universelt Faktum. Overensstemmelse med Kendsgerninger er det eneste Kriterium. Dog ikke saaledes at forstaa, som om det var de enkelte, isolerede Kendsgerninger, der stanses ved. Positivismen er ligesaa langt fra Empirisme som fra Mysticisme: ligesaa lidt som den fjerner sig fra Kendsgerningerne for at tabe sig i overnaturlige Væsener eller i abstrakte Principer, ligesaa lidt spreder den sig i usammenhængende Iagttagelser. Men i Stedet for at søge absolute *Aarsager* og efterspore Tingenes Frembringelse ud af dem søger den Fænomenernes *Love*, det vil sige, de konstante Forhold. som bestaa mellem de iagttagne Fænomener. Hvad enten det er Tanker og Følelser eller Stødet og Tyngden. det gælder at forstaa, saa ere de Forhold, under hvilke de fremtræde, det Eneste, vor Erkendelse kan konstatere. Videnskaben bygger paa Naturlovenes Uforanderlighed, der første Gang opgik for Tanken ved Grundlæggelsen af den matematiske Astronomi hos Grækerne, men i nyere Tid er bleven genfunden paa det ene Omraade efter det andet. Bacon, Galilei og Descartes have udtalt dette Princip og staa derved som den positive Filosofis Grundlæggere. Selv om de Love, der gælde i det Enkelte, endnu ikke ere fundne overalt, fører nu en uimodstaaelig Analogi til at anvende hint store filosofiske Princip om Naturlovenes Uforanderlighed paa alle Fænomener og Begivenheder.

Medens de to første Stadier viste os en Stræben efter at føre Alt i Tilværelsen tilbage til et absolut Princip, hvad enten man tænkte sig dette i teologisk eller i metafysisk Form, — som Gud eller som Naturen, — følger det af den positive Filosofis Natur, at en saadan absolut og objektiv Afslutning ikke er mulig. Den strenge Fordring om Erfaringsbekræftelse gør det umuligt at føre Alt tilbage til ét Princip; Erfaringen viser os stedse kun en begrænset Sammenhæng, og der vil stedse være mange Fænomener og Begivenheder, som det ikke vil være muligt at bringe i Forbindelse med de andre. Der findes Grupper af Fænomener (idetmindste ligesaa mange, som der

findes forskellige Videnskaber, der ikke kunne reduceres). De mange Love kunne ikke føres tilbage til en eneste. Kun en subjektiv, ikke en objektiv Enhed kan vor Erkendelse naa. Den subjektive Enhed bestaar i, at den samme Metode anvendes overalt, hvormed følger Ensartethed og Konvergens af de forskellige Teorier. (Quant à *la source intérieure* des théories humaines . . . nos connaissances tendent vers une entière systématisation. Discours p. 24). Subjektivt set faa vi da kun en eneste Videnskab. Og den kan blive fælles for alle menneskelige Subjekter. Den positive Metode bringer ikke blot Enhed til Veje indenfor det enkelte Subjekts Bevidsthed, men ogsaa mellem de forskellige Subjekter. Derved bliver den positive Filosofi det intellektuelle Grundlag for Samfundet mellem Mennesker. Allerede nu er det kun ved Emner, som ere dragne ind under den positive Videnskabs Omraade, at der hersker Samstemmen mellem Mennesker, medens ellers Meningerne gaa i højst forskellige Retninger. Katolicismen frembød, saalænge den raadede uden intellektuel Konkurrence fra den videnskabelige Tænknings Side, et aandeligt Fællesskab, der staar som Forbillede paa, hvad den positive Filosofi engang vil bringe. Den positive Filosofi finder i den subjektive Enhed, der ligger i Menneskehedens Begreb, det eneste mulige Ækvivalent for, hvad Guds Begreb var for den teologiske Filosofi og Naturens Begreb for den metafysiske Filosofi.

Forbindelsen af Teori og Praxis er langt nøjere paa dette Stadium end paa de to første. Ti Erkendelsen af Fænomenernes Love gør os det muligt at gribe ind i Fænomenernes fremtidige Udvikling, og Ønsket om at kunne dette er et medvirkende Motiv ved Overgangen fra de to første Stadier til det tredie. Se for at kunne forudse (voir pour prévoir!) er den positive Videnskabs Motto. Til dette tredie Stadium svarer derfor Industrien i Betydning af Menneskets Bearbejdelse af Naturen. Dog maa Betragtningen her ikke indskrænkes til den ydre Natur. Naar der ogsaa findes Love for Menneskets Tilstande og Handlinger, vil den individuelle og den sociale Udvikling ikke mindre end den rent fysiske kunne blive bestemt ved Erkendelsen.

Comte gør opmærksom paa (se især »Discours sur l'esprit positif« p. 41—44), at alle de forskellige Betydninger, i hvilke Ordet *»positiv«* kan bruges, passer paa den Filosofi, han kalder den positive. Positiv kan betyde det Samme som *virkelig*, og den positive Filosofi vil jo først og fremmest bygge paa Kendsgerninger. Det betyder ogsaa *nyttig* i Modsætning til ørkesløs, og den positive Filosofi gaar jo ud paa Forbedringen af vor individuelle og sociale Existens, vil være Mere end blot Tilfredsstillelse af Nysgerrigheden. Ved det Positive mene vi ogsaa ofte *det Sikre og Utvivlsomme*, og det er jo den positive Filosofis Opgave at føre os ud over de tidligere Filosofiers stadige Tvivl og Debat. Det Positive kan fremdeles betyde *det nøjagtigt Bestemte*, og den positive Filosofi vil jo sætte Lovene, de konstante og bestemte Forhold, i Stedet for de ubestemte og skiftende Forestillinger paa tidligere Stadier. Endeligt bruges »positiv« ogsaa som *Modsætning til negativ*, og det passer paa det tredie Stadium, hvis Opgave det er at organisere, medens det andet Stadium væsentligt betegnede en Opløsningsproces. Vel kan den positive Filosofi ikke bruge de Forklaringer, ved hvilke den teologiske Filosofi slaar sig til Ro; men den fører ingen direkte Kamp med dem. Den indrømmer endog, at det er ligesaa umuligt at føre Bevis for Forkastelse af de Væsener, paa hvilke man tror i den teologiske Filosofi, som at føre et Bevis for Antagelsen af dem. Ingen har nogensinde ført et Bevis for, at Apollon eller Minerva ikke existerede; Troen paa dem er falden bort, da den ikke længere passede sammen med den hele aandelige Tilstand. Ikke blot polemiserer den positive Filosofi ikke mod den teologiske; men den søger ogsaa at lade den vederfares fuld Retfærdighed, idet den historisk undersøger Betingelserne for dens Opstaaen og vurderer dens Indflydelse paa den menneskelige Udvikling. En saadan Forstaaelse var ikke mulig paa de tidligere Stadier, hvor den ene absolute Teori stod overfor den anden, og hvor hvert enkelt System maatte betragte det som sin Opgave at tilintetgøre de andre.

Kun én Ejendommelighed ved det positive Stadium ligger i sig selv ikke i Ordet »positiv«. Det er dén, at det overalt sætter *det Relative* i Stedet for det Absolute. Men denne rela-

tive Karakter følger for Comte nødvendigvis af de øvrige Kendemærker paa den positive Filosofi. Naar denne sætter Loven i Stedet for Aarsagen, stanser den ved et blot Forhold, ved en Relation. Den spørger: hvorledes? ikke: hvorfor? Den indre Produktion og de første Grunde søger den ikke. De enkelte Love kunne desuden ikke føres tilbage til en enkelt Lov, og i hvert Tilfælde bliver den Relativitet tilbage, som fremkommer ved, at vi stedse betragte Verden fra Menneskets Synspunkt. Al Erkendelse forudsætter en Modsætning mellem Individet og Omverdenen. Kant har derfor med Rette skelnet mellem det Subjektive og det Objektive og fortjener en evig Beundring, fordi han ved denne Distinktion har gjort Ende paa den absolute Filosofi, skønt han ikke var tilstrækkeligt positiv i sin Tænkning til at kunne hindre sine Efterfølgere i at vende tilbage til den[81]). Skønt Verden forudsætter Mennesket, dersom den skal erkendes, kan den dog existere uden det. Og skønt Mennesket afhænger af Verden, er det dog ikke et Resultat af den. (L'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas. Catéchisme positiviste. 2. éd. p. 146). Forgæves har Materialismen søgt at ophæve det organiske Livs Selvstændighed og Selvvirksomhed (spontanéité) ved at overdrive Betydningen af den uorganiske Omverdens Indflydelse. Dobbeltheden bliver staaende tilbage. —

Loven om de tre Stadier udleder Comte af Videnskabernes Historie, altsaa ad Erfaringens Vej. Men efterat han har opstillet den, søger han at vise, at den kan udledes af, hvad vi vide om den menneskelige Aands Natur; Induktionen bekræftes ved en Deduktion. Den menneskelige Aand kan nemlig ikke undvære Synsmaader og Begreber, der kunne bringe Forbindelse imellem de enkelte Kendsgerninger. Førend Baandet mellem Fænomenerne kan findes ved Undersøgelse af Fænomenerne selv, som paa det positive Stadium, maa det findes i de uvilkaarligt opstaaende mytologiske Forestillinger eller i de metafysiske Ideer, der dannes ved at give disse Forestillinger en mere abstrakt og konstant Form. Tillige har den menneskelige Aand en Tilbøjelighed til at opfatte Alt i Lighed med sig selv, at lægge sin egen indre Følelse over i Tingene. Det er

en let Maade at vinde en Forklaring paa. Men hvis Menneskene ikke havde Tillid til, at Forklaringen let vilde kunne findes, vilde de ikke indlade sig paa nogen Undersogelse. —

Det vilde være interessant at anstille en Sammenligning mellem Comtes Lov om de tre Stadier og lignende Tanker hos Kant, Fichte, Hegel og Saint-Simon, ja, allerede hos Rousseau og Lessing. Ved Siden af karakteristiske Afvigelser vilde der vise sig at være Samstemning idetmindste i det ene Punkt, at det menneskelige Aandsliv efter den Periode, hvor Autoriteten raadede i Teori og i Praxis, har havt en Periode, hvor Kritik, Reflexion og Tvivl udførte et oplosende Arbejde, efter hvilket det nu gælder at naa frem til et Standpunkt med positivt og fælles Grundlag for Tro og Livsforelse. Det er en stor historisk Erfaring, der af de nævnte Tænkere er bleven formuleret i de tre Stadiers Lov. Hvad Comte angaar, er det egentligt kun det første og det tredie Stadium, der tegne sig med bestemt Karakteristik. Ofte faar man det Indtryk, at Comte egentligt henfører til det metafysiske Stadium alle saadanne Bestræbelser i Tænkning og Liv, som han nærer Antipati imod. Han sympatiserer med det gamle katolske System, i hvilket han ser en af Menneskeaandens vidunderligste Frembringelser, og han sympatiserer med det Fremtidens System, der paa Erfaringsvidenskabens Grund skulde føre til et nyt aandeligt Fællesskab. Den mellemliggende kritiske og revolutionære Periode saa han paa med Uvillie, skønt han maatte indrømme, at den havde øvet et uundværligt Værk. De forskellige Kendemærker, han anforer paa det metafysiske Stadium, hænge ikke nodvendigt sammen. Navnligt vil det ikke være muligt at finde en Forbindelse mellem Tendensen til at forklare Fænomenerne ved Antagelsen af specifike Kræfter eller Evner og Overvurderingen af Intelligensen eller Egoismens Fremhersken. Hin Tendens fremkommer paa et vist Punkt indenfor hver enkelt Videnskabs Historie og kan ikke bruges til at karakterisere den fælles menneskelige Udvikling; i hvert Tilfælde kan den meget vel forenes med Anerkendelsen af Følelseslivets centrale Betydning og af de sympatiske Følelsers Realitet. En Overvurdering af Intelligensen findes maaske nok saa meget hos Dyrkere af Specialvidenskaber

som hos spekulative Filosofer. Ved Afslutningen af sit Hovedværk følte Comte jo ogsaa levende den Modsætning, han stod i til den videnskabelige Specialisme, og han udtalte den saa stærkt, at den fik indgribende personlige Følger for ham. Men denne Modsætning mellem den positive Filosofi og den positive Specialforsken faar han ingen Plads til i sin Lære om de tre Stadier. Og dog er det et saare væsentligt Karaktermærke for den nyere Tid, at Arbejdets Deling paa det videnskabelige Omraade er skreden saa vidt frem, at en intellektuel Enhed, en fælles Verdensanskuelse bliver vanskeligere og vanskeligere at naa. Her ligger sikkert et større kulturhistorisk Problem end i nogen af de Misligheder, Comte finder ved det metafysiske Stadium. Det var Comtes Begejstring og Sangvinitet, der gjorde, at han ikke klart saa dette. Problemet om Forholdet mellem Positivitet og Generalitet, — om Muligheden af paa »positiv« Grund at naa en almindelig Verdensanskuelse, har ikke staaet skarpt nok for ham. Det hænger, som senere vil vise sig, sammen med hans Mangler i erkendelsesteoretisk Henseende. Selve det positive Stadium bliver derfor uklart tegnet i flere Henseender. Det staar saaledes uklart, hvor snevert den positive Filosofi binder os til de foreliggende Fakta. Hvor langt tør vi fjerne os fra disse ad Hypotesens Vej? Hvilken Berettigelse har en Hypotese, der er logisk Konsekvens af givne Erfaringer, men ikke kan verificeres? Hvilken Berettigelse har en Tro, der vel ikke kan udledes af Erfaringen, men dog ikke strider mod Erfaringen? Saadanne for Forholdet mellem Videnskab og Livsanskuelse overordentligt vigtige Spørgsmaal gaar Comte forbi.

Absolute Grænser mellem de forskellige Stadier antager Comte egentligt ikke, skønt han ikke tilstrækkeligt har fremhævet den menneskelige Tænknings Enhed gennem alle Stadier. Det var ikke hans Mening, at det teologiske Stadium var ganske uden Positivitet. Indflydelsen af Erfaringen har stedse gjort sig gældende, f. Ex. ved Overgangen fra Fetischisme til Polyteisme og fra Polyteisme til Monoteisme; men saalænge Erfaringskredsen var lille, kunde dens Indflydelse ikke blive principiel. Det er dog Erfaringens fremaddrivende Magt, der ytrer

sig i de metafysiske Principer. Disse repræsentere i Virkeligheden Erfaringsgrupper, som fordres unddragne fra mytologisk Vilkaarlighed. Metafysiken systematiserede, som Comte et Sted (Discours sur l'esprit positif, p. 36) siger, den vordende Videnskabs Opposition mod den gamle Teologi. Saalænge den positive Aand endnu kun var lidet udviklet, kunde den ikke formulere sine egne Tendenser, og den brugte da Metafysiken som sit Organ. Altsaa bevæger Erkendelsen sig fremad gennem kontinuerlige Overgange. Et fuldstændigt Gennembrud og et almindeligt Herredømme af *esprit positif* ventede Comte ved Begyndelsen af sin Løbebane ingenlunde. Han skriver til Valat 30. Marts 1825: »Skønt jeg haaber nogen Nytte af mine Bestræbelser, dølger jeg ikke for mig selv, at de i min Levetid ikke ville kunne frembringe noget mærkeligt Resultat, selv om de skulde kunne give en Impuls til alle Aander, der ere i Stand til med Virkning at deltage i det store Arbejde, Noget, som kun Fremtiden vil kunne vise«. Senere, da han under Indflydelse af sin cerebrale Hygiejne og den mystiske Fordybelse i sine Ideer havde mistet al Forstaaelse af, hvad der foregik omkring ham i den videnskabelige og den politiske Verden, nærede han større og stedse stigende Sangvinitet i denne Henseende.

Hvad enten Comte lagde mest Vægt paa det andet Stadiums negative Karakter eller paa dets Betydning som nødvendigt Mellemled, saa var det hans Overbevisning, at den afgørende Kamp i den aandelige Verden vilde komme til at staa mellem Katolicismen og Positivismen. Gentagne Gange udtaler han i sine Breve til Stuart Mill Ønsket om, at en direkte Debat mellem disse to Retninger — med Udelukkelsen af Protestantisme, Deisme og andre inkonsekvente Mellemformer — maatte komme i Stand. Det var ham et betydningsfuldt Tidens Tegn, at Katolikerne nu forlangte Undervisningsfrihed, medens den »metafysiske« Skole (Cousin, Guizot, Thiers, Villemain) fordrede Statsmonopolet opretholdt. Begge Skoler havde derved fornegtet deres Principer, hin Autoritetsprincipet, denne Frihedsprincipet. Men hvis Diskussionen og Undervisningen bleve frie, haabede han, at den metafysiske Skoles Frygt vilde gaa i Op-

fyldelse, medens Katolicismen da vilde staa overfor en ny Modstander, den ikke før havde kendt. Kun beklagede han, at Katolicismens Repræsentanter vare blevne ringere siden de Maistres Tid. At Modsætningerne skærpedes, og at den kåtolske Ortodoxi stedse blev strengere og mere systematisk, det var for ham fuldt forstaaeligt, efter at den revolutionære Bevægelse havde røbet Tendensen til at bygge den aandelige og sociale Udvikling paa en helt anden Grundvold end Autoritetens. Overfor disse radikale Udsigter havde de Maistre indpræntet Ultramontanismen som det eneste konsekvente religiøse System, og det var lykkedes at sprænge Gallikanismen, hvis Skæbne ogsaa andre Mellemstandpunkter ville komme til at dele. Comte glæder sig derfor over, at hans Ven Valat under et Gennembrud af religiøs Tro gjorde Skridtet fuldtud tilbage til den rene Katolicisme, uden at stanse ved noget Mellemstandpunkt, skønt han i det smukke Brev, han skrev til Valat i den Anledning (25. August 1843), ikke lagde Skjul paa sin Tvivl om, at Katolicismen nu kunde skænke den Fred og Harmoni, den i sin klassiske Tid kunde yde dem, der havde Datidens højeste intellektuelle og moralske Udvikling. Særligt henviser han i denne Henseende til Betænkelighederne ved Dogmet om den evige Fordømmelse af dem, der praktisk øve den højeste Moralitet, selv om de forkaste enhver Trosartikel, et Dogme, som dog er uundværligt for den hele katolske Organisme.

c. *Videnskabernes Klassifikation.*

Ved Filosofi forstaar Comte hele Systemet af de menneskelige Begreber. Denne Systematiseren kan, som vi have set, foregaa paa tre forskellige Maader. Hidtil have den teologiske og den metafysiske Metode hersket; Comte selv mener at være den Første, der foretager Systematiseringen efter den positive Metode, det vil sige, efter samme Metode som den, efter hvilken Begreberne eller Lovene vindes indenfor de enkelte Videnskaber. Det er den positive Filosofis Opgave at samle og ordne de Love, der ere uddragne af Kendsgerningerne. Ved saaledes at forbinde, hvad der forekommer spredt i de forskellige Viden-

skaber, søger den at raade Bod paa de Ulemper, Arbejdets Deling paa Erkendelsens Omraade fører med sig. Comte anser det for haabløst at forsøge paa at føre alle specielle Love tilbage til en eneste, saaledes som den teologiske og den metafysiske Filosofi hver paa sin Maade havde forsøgt. Den positive Filosofi vilde ganske vist blive fuldkomnere, dersom det var muligt; men Erfaringen taler derimod, idet den frembyder Forskelligheder, som ikke kunne reduceres. Medens den positive Filosofis Enhed ikke bestaar i, at alle Love føres tilbage til en eneste, saa træder den derimod tydeligt frem i den fælles Metode, som overalt viser sig anvendelig, og som trods de irreduktible Forskelligheder tyder paa en Ensartethed i de forskellige Klasser af Fænomener. Til hver af disse Klasser svarer der en særegen Videnskab, og Videnskabernes Klassifikation bliver derfor den positive Filosofis vigtigste Opgave.

Comtes Klassifikation af Videnskaberne ordner dem i *den Rækkefølge, i hvilken de hver for sig historisk traadte ind i det positive Stadium.* Her kommer først Matematiken, derefter Astronomien, Fysiken, Kemien, Biologien og Sociologien. Men denne Rækkefølge viser os tillige en fremskridende Overgang fra *Simpelhed* i de Fænomener, der betragtes, til *Sammensætning* (complication). Jo simplere en Videnskabs Indhold er, des hurtigere vil den kunne gennemløbe de forskellige Stadier; jo mere komplexe Fænomener, der skulle undersøges, des længere vil det vare, inden Børnesygdommene overstaas. Biologi og Sociologi komme derfor sidst i Rækken. Jo simplere Forhold en Videnskab angaar, des mere *universel Gyldighed* vil den tillige have; ti de simplere Forhold komme igen i de mere sammensatte. Matematiken gælder for alle Fænomener, og de mest konkrete Videnskaber, Biologi og Sociologi, have det *snevreste Omfang.* (Dette Forhold mellem généralité décroissante og complication croissante kunde Comte have fundet paavist i Logikens Lære om det omvendte Forhold mellem Begrebernes Indhold og Omfang). Endeligt frembyde ogsaa de forskellige Videnskabers Metoder en tilsvarende Rækkefølge. Jo simplere og mere universelt en Videnskabs Grundlag er, des større Overvægt faar den *deduktive* Metode over den *induktive.* Saaledes er

Matematiken den mest deduktive Videnskab, Sociologien den mindst deduktive. I Sociologien spiller Paavisningen af den historiske Udviklingsgang den største Rolle; efterat denne ad induktiv Vej er godtgjort, bliver det saa Opgaven at deducere den af den menneskelige Natur, saaledes som Comte selv ved sin Opstilling af de tre Stadiers Lov har forsøgt det. Matematikens induktive Grundlag er saa simpelt, at man ofte overser det og betragter den som en ren Fornuftvidenskab. Men en ren Fornuftvidenskab gives der slet ikke. Selv Matematiken er en Naturvidenskab; dens Begreber stamme ligesaa vel som alle andre Videnskabers fra Erfaringen. Men de Fakta, Matematiken angaar, ere saa simple, at man ligesaa let kan betragte dem i Fantasien som i Virkeligheden, og at man kan bortse fra Legemernes fysiske og kemiske Egenskaber. Tal, Udstrækning og Bevægelse ere Egenskaber, vi ligesaa godt kunne forestille os i et ubestemt Medium, der tænkes at indbefatte alle Universets Legemer, som i selve de virkelige Legemer. Derved forklares Matematikens tilsyneladende Uafhængighed af Erfaringen. Paa Grundlag af Rum- og Talfantasier kunne de matematiske Deduktioner udfolde sig ubekymret om Erfaringen. Hvis Matematiken slet ikke havde noget Erfaringsgrundlag, vilde det være aldeles umuligt at forstaa, hvorledes de matematiske Deduktioner skulde kunne anvendes paa Studiet af den virkelige Natur. — Mellem Matematikens saa godt som rent deduktive og Sociologiens saa godt som rent induktive Metode ligge de øvrige Hovedmetoder, svarende hver til sin Hovedvidenskab. Gennem Astronomiens Anvendelse af deduktivt opstillede Hypoteser, der bekræftes ved Iagttagelse, komme vi til Fysikens experimentale Metode, til Kemiens rationelle Inddelingsmetode og til Biologiens sammenlignende Metode; denne sidste danner Overgangen til Sociologiens historiske Metode.

De sex Grupper af Begreber eller Love, Comte saaledes opstiller i »Cours de philosophie positive«, anser han for irreduktible. Ved Overgangen fra den ene Sfære til den anden, sker der et Spring; et nyt Princip træder i Kraft, som ikke kan udledes af det foregaaende. Det er i Comtes Øjne Materialisme at ville udlede den højere (d. v. s. mere komplexe, be-

grænsede og induktive) Videnskab af den lavere. Ligesaa lidt kan nogen af de enkelte Grupper gøres til den altomfattende. Og den samme Diskontinuitet, der saaledes for Comte raader mellem de sex Grupper af Grundbegreber, raader ogsaa indenfor hver enkelt af dem. Fysikens forskellige Grene ville saaledes — paastaar han — stedse vedblive at staa adskilte fra hverandre. Det forholder sig med de organiske Arter som med de fysiske Kræfter. Artsbegrebet vilde, siger Comte, ganske tabe sin videnskabelige Betydning, dersom man vilde indrømme Omdannelser fra en Art til en anden under de ydre Livsforholds Indflydelse. Særligt mellem Plante- og Dyreverdenen hævder han »en reel og dyb Diskontinuitet, der ikke kan udviskes ved nogensomhelst Overgang«.

Dette Punkt hos Comte er et lærerigt Exempel paa, hvorledes Tankeretninger kunne slaa over til deres Modsætninger. Den positive Filosofis Forskel fra den metafysiske skulde jo bestaa i, at der i Stedet for Ideer eller Kræfter sattes Love, og at der sattes relative Forklaringer i Stedet for absolute. Men Comte opstiller i Virkeligheden selv en platonisk Ideverden ved sine irreduktible Begrebsgrupper. Han tager for dogmatisk paa Diskontinuiteten i Stedet for at tage den som et blot Faktum, et Faktum, som maaske kun skyldes Videnskabens Ufuldkommenhed. Ved sin Fremhæven af Diskontinuiteten i Tilværelsen stiller han sin Positivisme i den skarpeste Modsætning til den tyske Romantik, der vilde opløse alle Differenser i ideel Kontinuitet. Det er, som Comte ogsaa indrømmer, Videnskabens stadige Opgave at reducere Forskellighederne, Bruddene paa Kontinuiteten i Fænomenerne til det mindst Mulige. Enhver Diskontinuitet kan derfor kun betegne en foreløbig Grænse. Og Videnskabens senere Udvikling netop i den Periode, der begynder med Afslutningen af Comtes Hovedværk (c. 1840), har da ogsaa fort til at paavise eller formode Kontinuitet, hvor Comte havde anset den for umulig. Saaledes har Loven om Energiens Bestaaen, særligt Læren om Varme som Form for Bevægelse, og Paavisningen af Identiteten af Lys og Elektricitet givet et Indblik i Naturens Enhed, som Comte ikke havde Plads for i sit System. Paa det organiske Omraade har Udviklingshypotesen

ført til den begrundede Antagelse, at Arterne kun betegne Stadier i eller Udløbere af sammenhængende Processer; særligt er det blevet vanskeligere og vanskeligere at hævde skarpe Grænser mellem Dyre- og Planteverdenen. Comte udtalte sig allerede mod Udviklingshypotesen, saaledes som den forelaa til hans Tid (i Lamarcks Form); og hans Disciple (Charles Robin, Littré) have senere været ivrige Modstandere af den. Saa Meget kan siges, uden at foregribe Noget, at Forholdet mellem Kontinuitet og Diskontinuitet har vist sig at være mere indviklet, end Comte havde tænkt sig i sin Filosofi.

Sammenhængen imellem de forskellige Omraader beror efter Comte paa, at det foregaaende Omraade som det simplere og mere universelle ligger til Grund for det følgende mere komplexe og specielle (selv om dette ikke kan udledes af hint). Matematiken er den mest abstrakte og universelle Videnskab, og indenfor Matematiken er igen Tallæren simplere og mere universel end Geometrien og Bevægelseslæren; den bliver derfor den rationelle Basis for hele vor positive Erkendelses System. Comte har her overset, at der gives Grundbegreber for vor Erkendelse, der ere endnu mere simple og universelle end Talbegrebet, nemlig Begreberne Identitet og Forskel, saaledes som disse opfattes i Logiken: ikke blot som Identitet og Forskel mellem Størrelser, men ogsaa mellem Kvaliteter. I sin Række af Erkendelsesgrene har Comte saaledes ikke faaet det første Led med. Desuden kommer der en Vanskelighed frem for ham, naar han lærer, at Geometrien og Bevægelseslæren — der i Abstraktion og Universalitet komme lige efter Tallæren — gælde for alle Fænomener, hin, forsaavidt disse opfattes i Ligevægt (fra det statiske Synspunkt), denne, forsaavidt de opfattes i Bevægelse (fra det dynamiske Synspunkt). Udstrækning og Bevægelse ere kun Former for de materielle Fænomener, ikke for de aandelige Fænomener, og da Comte selv afviser Materialismen, fordi den indfører den lavere Videnskabs Synspunkter i den højere og vil *udlede* Mennesket af Verden, ikke blot paavise dets Afhængighed af Verden, saa passer Videnskaben om de aandelige Fænomener ikke ind i Comtes Rækkefølge af Videnskaberne, hvor enhver foregaaende skal være gældende for de følgende,

skønt disse ere mere specielle. Logiken og Tallæren gælde direkte for Videnskaben om de aandelige Fænomener saavel som for Videnskaben om de materielle Fænomener; men om Geometrien og Bevægelseslæren kan dette ikke siges, saalænge man ikke med den konsekvente Materialisme uden videre betragter Bevidsthedsfænomenerne som udstrakte i Rummet. Klassifikationen af Videnskaberne er ikke saa simpel en Sag, som Comte forudsatte. Hans System frembyder her en lignende Vanskelighed, som vi allerede paaviste hos Hobbes (i dette Værks første Del p. 264 f.). Comte selv vilde ikke indrømme dette. Han betragter ikke Psykologien som en særlig Videnskab og giver den derfor heller ingen selvstændig Plads i Rækken. Han benegter Selviagttagelsens Mulighed. Man iagttager — siger han[82]) — alle Fænomener med sin Aand (esprit); men hvormed skal man da iagttage sin Aand? Man kan jo dog ikke dele sin Aand i to Dele, af hvilke den ene virker, medens den anden undersøger, hvorledes den bærer sig ad dermed! Dog indrømmer Comte, at Følelserne lettere kunne iagttages end Tænkningen, fordi de, som han mener, have et andet Organ end denne. Vore intellektuelle Virksomheder maa studeres i deres Produkter og Resultater eller i de Organer, de ere knyttede til. Istedetfor at opstille Psykologien som selvstændig Videnskab fordeler Comte de psykologiske Undersøgelser til Biologien og Sociologien. Biologien alene vilde ikke lade det Faktum, at Individets aandelige Liv bestemmes ved Historiens og Samfundets Indflydelse, komme til sin Ret. Det er altsaa ad rent objektiv Vej, Comte vil have Bevidsthedslivet studeret. Det var fortjenstligt, at den objektive Metode fremhævedes saa stærkt i Modsætning til Cousins og Jouffroys rent subjektive og spiritualistiske Psykologi. Men Comte har ikke set, at den subjektive Metode i Virkeligheden stedse ligger til Grund for den objektive, og han har idethele ikke ladet Bevidsthedsfænomenernes Ejendommelighed komme til sin Ret. Medens han ellers fremhæver Diskontinuiteten stærkere, end forsvarligt er, saa fremhæver han den her for lidet. Der vilde, som allerede antydet, ogsaa være opstaaet en Vanskelighed for hans klassifikatoriske System, dersom Bevidsthedsfænomenernes kvalitative

Ejendommelighed skulde pointeres; de vilde bryde Rækkefølgen, da de, selv om de i og for sig ere simple og elementære, faktisk ere knyttede til de mest komplicerede materielle Fænomener. Skulle de da stilles først eller sidst? — Comte stiller sig i bestemt Modsætning ikke blot til Spiritualismen, men ogsaa til den Condillacske Psykologi, hvem han bebrejder, at den opfatter det enkelte Individ som rent isoleret, og tillige, at den kun tager Hensyn til de ydre Indflydelser, ikke til de indre Betingelser. Det enkelte Individ er en skolastisk Abstraktion; kun Slægten er en Realitet. (Cours[2] VI, p. 590). I biologisk Henseende fandt Comte det vigtigste Arbejde gjort i Galls Hjernefysiologi, naar man saa bort fra hans uheldige Lokalisationslære. Galls Opstilling af Sjæleevner maatte vel, indrømmer Comte, betydeligt reduceres; men der kunde dog ikke antages færre end ti; mellem ti og femten Evner var han mest tilbøjelig til at antage (Lettres à Stuart Mill. p. 51—55). Gall har, mener Comte, først bragt Studiet af de intellektuelle og moralske Funktioner ind i det positive Stadium og hævdet de indre Anlægs Betydning. Denne Comtes Beundring for Gall strider mod hans egen Opfattelse af Forholdet mellem det metafysiske og det positive Stadium; ti Galls Evnelære frembyder alle »Metafysikens« Kendemærker. — Spørger man, hvorledes Comte forener Antagelsen af 10—15 særegne Evner med Bevidsthedslivets Enhed, er Svaret, at denne Enhed efter Comte ikke er oprindelig, men er et Resultat, beror paa Harmonien mellem Menneskets forskellige Tendenser og Kræfter (Cours[2] III, p. 545). — Problemet om Forholdet mellem Diskontinuitet og Kontinuitet strækker sig ind i Bevidsthedslivet og fremtræder her paa en Maade, der fordrer sin særegne Undersøgelse, en Undersøgelse, som Comte dog ikke kommer til at tage op, fordi han parterer Psykologien i en biologisk og en sociologisk Del, uden at de centrale psykologiske Spørgsmaal faa Plads til at træde frem. Paa dette Punkt suppleres Comte af den nye engelske Skole, som netop lægger en særegen Vægt paa Psykologien.

d. Sociologi og Etik.

Over Halvdelen af Comtes Hovedværk — de tre sidste og største Bind — handler om Samfundsvidenskaben (Sociologien — som han kalder den med et af ham selv dannet Ord, der trods alle filologiske Betænkeligheder nu er trængt igennem). Den indbefatter en væsentlig Del af Psykologien, hele Nationaløkonomien og Etiken, samt Historiens Filosofi. Ligesom Comte gør Indsigelse mod at behandle det enkelte Individs Psykologi sondret fra hele Slægtens aandelige Udvikling, saaledes protesterer han ogsaa mod, at Nationaløkonomi og Etik isoleres fra den almindelige Samfundslære, og disse Videnskabers senere Udvikling har givet ham Ret i denne Protest[83]. Hverken Psykologi, Nationaløkonomi eller Etik kunne behandles uden Hensyn til den menneskelige Udvikling gennem Historien. Paa alle de forskellige videnskabelige Omraader paaviser Comte Forholdet mellem Statik og Dynamik. Verden betragtes statisk i Geometrien, dynamisk i Bevægelseslæren. Indenfor Fysik og Kemi betragtes Kræfterne dels i Ligevægt, dels i Virksomhed. Paa det organiske Omraade repræsenteres Statiken ved Anatomien, der undersøger Organisationen, Dynamiken ved Fysiologien, der undersøger Funktionerne. Til Sociologien hører dels en social Statik, der studerer Samfundets konstante Existensbetingelser, dels en social Dynamik, der studerer Lovene for Samfundets stadige Udvikling: hins Grundidé er Ordenen, dennes Fremskridtet. Statik og Dynamik høre nøje sammen, ti Orden og Fremskridt betinge gensidigt hinanden — Noget, som hverken den reaktionære eller den revolutionære Skole har indset.

α) Social Statik. Samfundet udgør en Helhed, indenfor hvilken alle Elementer staa i den inderligste Vexelvirkning, saa at et af dem ikke kan ændres, uden at flere eller færre af de andre undergaa en tilsvarende Ændring. Saaledes hænger f. Ex. den politiske og sociale Forfatning nøje sammen med hele Civilisationen. Der er en nøje Forbindelse mellem Ideer, Sæder og Institutioner, og ingen ydre Autoritet — hverken af revolutionær eller reaktionær Art — formaar at udrette Noget ved

at paatvinge Samfundet Institutioner, der ikke svare til de herskende Ideer og Sæder. Naturligvis virke Institutionerne igen tilbage paa Ideer og Sæder; men denne Tilbagevirken forudsætter længere uforstyrret Bestaaen og er stærkest fremtrædende i Menneskeslægtens Barndom. Ogsaa Ideerne og Sæderne staa indbyrdes i Vexelvirkning. Det er politiske Institutioners Opgave at regulere det Samliv, der uvilkaarligt har udviklet sig under Menneskehedens Fremgang i intellektuel, moralsk og fysisk Henseende. De Elementer, der spille den største Rolle under denne Udvikling, ville tilsidst blive de raadende i Samfundet. Autoriteten beror paa fri Samvirken, ikke omvendt.

Indenfor den sociale Statik finder *Etiken* fra en væsentlig Side sin Plads. De etiske Love udtrykke Solidariteten i alt menneskeligt Liv. Denne Solidaritet opdages uvilkaarligt, idet Menneskene følge deres Trang til Fællesskab. Det er selvmodsigende at forklare Samfundslivets Opstaaen ud af Beregning af den Nytte, Mennesket kan have af at leve sammen med Andre. Nytten kan først vise sig, efterat et tilstrækkeligt langt Samliv har fundet Sted, og kan altsaa ikke være det oprindelige Motiv til, at Samlivet finder Sted. Comte stiller sig her i Modsætning til den i det 18. Aarhundrede hyppige Forklaring, der stansede ved isolerede Individers kloge Beregning. Der har efter hans Opfattelse oprindeligt gjort sig en instinktmæssig, af personlig Beregning uafhængig Tilskyndelse til socialt Liv gældende: Følelsen gaar her som idethele forud for Erkendelsen. I denne sin Opfattelse er Comte, efter eget Sigende, Discipel dels af Hume og Adam Smith [84]), der førte ham ud over den gængse Egoismeteori, dels af Gall, der antog bestemte Hjerneorganer for de sociale Instinkter. Den første Spire til Sociabilitet finder Comte paa det Trin i Dyreverdenen, hvor Kønnene ere adskilte, og hvor der fremtræder Omsorg for Afkommet. Dog har selv endnu hos Mennesket de egoistiske Tilbøjeligheder fra først af Overhaand over de sociale Tilbøjeligheder, hvilke sidste Comte for at betegne dem i deres udprægede Modsætning til Egoismen betegner som Altruisme (af alter, Næsten). Den personlige Interesse skal heller ikke udryddes. Altruismen vilde blive en vag og ufrugtbar Kærlighed, dersom den ikke

anerkendte Trangen til personlig Tilfredsstillelse baade hos Andre og hos den Enkelte selv. Hvad det gælder om, er, at det egoistiske Instinkt underordnes, og det sker ved den successive Udvikling af Intelligensen og Sympatien. Ved Sympatien frigøres Intelligensen fra at virke i Egoismens Tjeneste alene, og ved Intelligensen skærpes Blikket for den sociale Solidaritet. Den sociale Tilstand begunstiger de sympatiske Følelser. Idet Individet udvider sin Følelse til at omfatte hele Slægten, faar han gennem denne sociale Expansion Tilfredsstillelse for sin Trang til at gøre sig evig, idet han ser Slægtens fortsatte Liv som en Fortsættelse af sit eget Liv.

Som isoleret og enkelt er Individet kun en Abstraktion. Den sociale Ener er Familien, hvor de første Spirer fremtræde til de Dispositioner, der karakterisere den sociale Organisme. Individet lærer her at gaa ud over sig selv, at leve i Andre, samtidigt med, at det adlyder sine mest energiske Instinkter. Den er det inderligste Samfund. Den er en Enhed, ikke en Forbindelse (union, ikke association). Samvirken spiller vel ogsaa en Rolle i Familien, men ikke Hovedrollen, som i de større Samfund, der hvile paa fælles Arbejde og paa den ved Arbejdsdelingen nødvendige Supplering. Ved at udføre et bestemt Arbejde øver hvert Individ og hver Familie en social Gerning. Den Myndighed, der skal lede denne Gerning, maa fremgaa af selve Samfundet og grunde sin Magt paa den Tillid, den indgyder, og den frie Tilslutning, den finder. Ethvert Samfund vil uundgaaeligt faa en Regering. Medens det i det individuelle Liv er de personlige Instinkter og i Familien Sympatien, der raader, vil det i det større Samfund væsentligt være de intellektuelle Evner, der virke ordnende. Et vist intellektuelt Fællesskab er nødvendigt for et Samfund; Interessernes Samvirken og den umiddelbare Sympati ere ikke tilstrækkelige. Den positive Videnskab har en meget stor Betydning for Etiken, ti det vil komme an paa saa nøjagtigt som muligt at bestemme den reale, direkte eller indirekte Indflydelse, som enhver Handling, Tilbøjelighed eller Følelse har paa den menneskelige Tilværelse, baade paa de enkelte Individer og paa Samfundet idethele.

Det var efter Comte Katolicismens store Fortjeneste, at den

emanciperede Moralen fra Politiken, hvilken den i den polyteistiske Periode helt underordnedes. Denne Emancipation fandt sit Udtryk i Læren om de to Magter og om den aandelige Magts Uafhængighed af den verdslige. Men Katolicismen viste sig ude af Stand til at fyldestgøre Menneskenes voxende intellektuelle Fornødenheder, og den metafysiske Kritik begyndte sit opløsende Værk. Tillige fremmede Katolicismen Egoisme ved at lade den Enkelte være optagen af sin egen Salighed, hvorved den vel fik et mægtigt Motiv, men hindrede den frie og rene Udfoldelse af de sympatiske og højsindede Følelser. Kun den positive Aandsretning begunstiger direkte disse Følelsers Udfoldelse ved at indskærpe, at hele vor Udvikling finder Sted *indenfor* Samfundet, saa at det er Individet og ikke Samfundet, der er en Abstraktion. I det sociale Liv maa de egoistiske Tilbøjeligheder paa mange Maader hæmmes; kun de sociale Drifter kunne udfolde sig frit, og den forhøjede Aktivitet, som den saaledes aabnede ubegrænsede Horizont fører med sig, indeholder en Kilde til Lykke, til indre Tilfredsstillelse, som er uafhængig af ydre Belønninger. Pligtbegrebet udspringer af den Helhedsopfattelse (esprit d'ensemble), den positive Filosofi gør gældende, og som viser det enkelte Individ som Led af den hele Slægt, saa at Reglerne for dets Handlen maa følge af en universel Tingenes Orden, ikke blot af de rent individuelle Interesser. Den højeste Ide paa det etiske Omraade er Ideen om Menneskeheden som den, hvis Udvikling uafbrudt bestemmes ved alle individuelle og sociale Organers Samvirken. Comte polemiserer mod den skarpe Adskillelse mellem private og offentlige Funktioner. Denne Distinktion er rent empirisk og kommer kun frem i Overgangstider, hvor en ny Civilisation er ved at udvikle sig, og hvor de nye Elementer have Vanskelighed ved at finde deres Plads. Den fandtes ikke hos Grækere og Romere, heller ikke i Middelalderens Teokrati; den er først kommen frem ved Middelalderens Slutning, især efter det industrielle Opsving, der fulgte efter Trællevæsenets Afskaffelse. Proletariatets Masser ere siden den Tid ikke i Sandhed blevne inkorporerede i det sociale System. Og kun med en saadan Inkorporation følger den rette personlige Selvfølelse, som bestaar

i at føle sig som Medarbejder indenfor et stort Hele. Engang vil en saadan Følelse forædle selv den ringeste Beskæftigelse, nemlig naar gennem *positiv* Opdragelse Bevidstheden er bleven levende om enhver enkelt Bestræbelses Betydning for Samfundet idethele.

Det var Comtes Overbevisning, at hvad der foreløbigt behøvedes, var politisk Ro, Undgaaen af store politiske Omvæltninger, for at Ideer, Følelser og Sæder kunne undergaa den uvilkaarlige Forandring, det positive Stadium vil medføre. De vigtigste sociale Vanskeligheder vare i hans Øjne ikke politiske, men især moralske og kunde kun overvindes ved Ideers og Sæders Indflydelse. Pligtbegrebet har hos ham afgjort Overvægten over Retsbegrebet. En egentlig Rets- og Statslære indeholder hans Filosofi ikke Elementer til. Han har nemlig den Tro, at Institutionerne let ville udvikle sig, naar blot Ideer og Sæder ere ændrede. Der gør sig her, allerede i hans første og egentlige Hovedværk, en utopisk Tendens gældende, fremkommen som Reaktion mod den forudgaaende Periodes stærke Fremhæven af individuelle Rettigheder saavel som mod de mange Forfatningskampe, af hvilke Tiden var optagen. Han mente, at et forholdsvis kortvarigt »progressivt Diktatur« vilde være tilstrækkeligt til at bringe den rolige Modning af Ideer og Følelser tilveje, som var en nødvendig Betingelse for, at Occidenten kunde naa til sine varige sociale Institutioner, og for at den store Revolution kunde faa sit positive Sidestykke.

β) *Social Dynamik.* En vigtig Lov, som hører under den sociale Dynamik, kende vi allerede: de tre Stadiers Lov. Paa det intellektuelle Omraade kan, som Comte fremhæver, Fremskridtet lettest paavises. Men til de forskellige Stadier af intellektuel Udvikling gives der dog, som vi antydede ved Fremstillingen af de tre Stadier, tilsvarende Udviklingstrin af social og politisk Art. Til det teologiske Stadium svarer det *militære.* Dets Betydning bestaar i, at Regelmæssighed og Disciplin, nødvendige Betingelser for politisk Organisation, indpodes og udvikles. Kræfterne samles om paatrængende fælles Formaal. Ligesom den første aandelige Autoritet nødvendigvis maatte være teologisk, saaledes maatte de første Regeringer

nødvendigvis være militære. Kun ydre Kraft kunde samle og holde sammen. Og kun ved Krig voxer Samfundet paa de tidligste Udviklingstrin. Krigen medfører igen Trældommen: forat Krigerne kunne have fri Raadighed over deres Kraft, maatte det økonomiske Arbejde gøres af Slaver. Til den Overgangsperiode, der i intellektuel Henseende betegnes som den metafysiske, svarer paa det sociale og politiske Omraade en Periode, hvor *Juristerne* (»Legisterne«) raade. En defensiv militær Organisation træder i Stedet for den tidligere offensive. Den krigerske Aand viger efterhaanden for den produktive Aand. Mellemklasserne trænge sig frem og fordre politiske Rettigheder. Det er de herskende Juristers Opgave at afveje de forskellige Krav imod hverandre. Det er et vagt og uroligt Overgangsstadium, den sociale Fase, i hvilken vi endnu befinde os. Til det positive Stadium svarer den *industrielle* Fase, hvor de producerende Kræfter bestemme Institutionernes Ordning og Magtens Fordeling. De sociale Spørgsmaal træde nu i Stedet for de politiske. Proletarerne opdage efterhaanden, at politiske Revolutioner ikke kunne løse de store sociale Problemer, hvis Brod de føle mest af Alle. De ville naturligt sympatisere med den positive Filosofis Bestræbelse for at sætte Pligterne over Rettighederne, forat Alles Opmærksomhed kan rettes mod at løse den Opgave, som er den egentligt sociale: at skaffe Alle Adgang til aandelig Udvikling og Adgang til Arbejde. Der vil derfor være en naturlig Forstaaelse mellem Proletarer og positive Filosofer.

Denne Paavisning af Menneskehedens solidariske Udviklingsgang bliver af stor Betydning for Etiken, der altsaa ikke blot hører ind under den sociale Statik, men ogsaa under den sociale Dynamik. Ikke blot bestyrkes den sociale Følelse ved Paavisningen af den solidariske Udvikling, men en væsentlig Del af Etikens Indhold kan kun bestemmes paa dynamisk Grundlag. Ti Etikens Opgave er at bidrage til Udviklingen af de specielt menneskelige Egenskaber — i Modsætning til de animalske og vegetative. Og her har Etiken sin Forudsætning ikke blot i, hvad den sociale Dynamik lærer om de forskellige Stadier, men allerede i den sammenlignende Biologis Resultater,

der vise, hvorledes de animalske Funktioner, jo højere man kommer op i Dyrenes Række, stedse spille en større Rolle i Forhold til de vegetative. Hos Mennesket udvikle igen de specifikt humane Egenskaber Intelligens og Sociabilitet sig i Forhold til de animalske, hvilket Comte — i Tilslutning til Galls Hjernetydning — finder udtrykt i den stærkere Udvikling af Panderegionen i Hjernen i Forhold til den Del af Hjernen, som ligger Rygmarven nærmest. Indenfor Menneskeslægten antager Comte en stedse videregaaende Udvikling af Intelligens og Sympati (Altruisme), Betingelsen for, at det enkelte Individ kan gøre sig til Et med Slægten. Uagtet Comte er en Modstander af Lamarcks Udviklingslære, anerkender han dog den store Indflydelse, ensartet og stadig Øvelse har paa Evner og Egenskaber. De ædlere Tendenser i vor Natur ville ved det sociale Liv stedse udvikles videre; de slettere Instinkter ville gradevis svækkes dels ved Selvbeherskelse, dels ved Mangel paa Øvelse, eller de ville efterhaanden nødes til at tjene selve den sociale Orden. — En bestemtere Form formaar Comte ikke at give sine Ideer paa dette Punkt, dels fordi han mangler den af Spinoza og Hartley grundlagte Lære om Motivforskydningen, som den engelske Psykologi senere har udført videre, dels ogsaa fordi han ikke kunde benytte den nøje Forbindelse, som Evolutionismen antager mellem Individets og hele Slægtens Udvikling.

Idet Comte afslutter sin Fremstilling af den humane Etik, udtaler han, at naar man vil sammenligne den positive Filosofis Moral med den religiøse Moral, maa man ikke glemme, at medens hin knap er udtænkt og ikke kan virke gennem regelmæssige Institutioner, er denne fuldstændigt udviklet gennem Aarhundreders aandeligt Arbejde og har i lange Tider fundet Støtte i et stort socialt Apparat. I sin senere Tid — efter den mærkelige nervøse Krise i Midten af Fyrrerne — blev han mere sangvinsk og holdt ikke længere fast ved den Overbevisning, at vi kun staa ved Udviklingens Begyndelse.

e. *Erkendelseslære.*

Uagtet Comte ikke har gjort Erkendelseslæren til Genstand for speciel Undersøgelse og Fremstilling, hviler hele den positive Filosofi dog tydeligt nok paa bestemte erkendelsesteoretiske Forudsætninger, og enkelte Steder (især i sidste Bind af »Cours« og derefter i »Discours sur l'esprit positif«) udtaler han sig udførligere derom. Det vil have sin store Interesse at forsøge en Bestemmelse af Comtes erkendelsesteoretiske Standpunkt.

Den positive Filosofi er efter Comtes udtrykkelige og gentagne Erklæringer ikke Empirisme. Allerede 1825 viser han i en Afhandling (*Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*), at en absolut Empirisme er umulig. Videnskaben bestaar ikke i en blot Ophoben af Fakta. Dens væsentlige Opgave er Forbindelsen af Kendsgerningerne; den bestaar af Love, ikke af blotte Fakta. Intet isoleret Faktum er inkorporeret i Videnskaben; det bliver det først, naar Isolationen ophæves ved, at det — idetmindste ved Hjælp af en Hypotese — forbindes med et andet Faktum. Comte gør endog den interessante Bemærkning (Cours[2] IV, p. 300), at ingen isoleret og rent empirisk Iagttagelse kan være sikker. Det er jo ogsaa, som vi have set, gennem Nødvendigheden af et Baand mellem Fænomenerne, at Comte gjorde det forstaaeligt, at vor Erkendelse maa gennemløbe det teologiske og det metafysiske Stadium, før den kan naa det positive. Paa det positive Stadium søges Fænomenernes Love, det vil sige en faktisk Forbindelse mellem dem. Forbindelsen kan tilvejebringes paa to Maader. Enten drejer det sig om samtidigt givne Fænomener, og da vindes Forklaringen ved, at der paavises Lighed i de Forhold og Love, der gælde for forskellige Grupper af Fænomener. Eller ogsaa drejer det sig om successivt fremtrædende Fænomener, og da gælder det at paavise en kontinuerlig Sammenhæng mellem dem. I første Tilfælde have vi en statisk, i andet Tilfælde en dynamisk Forklaring. Hvad enten vi forklare *par similitude* eller *par filiation*, forbinde vi Fænomenerne paa en saadan Maade, at vi kunne forudse deres Indtræden. Og i begge Tilfælde tilfredsstille vi vor Aands Trang til Enhed og genfinde

det Konstante midt i Variationerne. (Discours sur l'esprit positif, p. 20—21).

Udover disse i og for sig interessante Udviklinger gaar Comtes Erkendelseslære paa dette Punkt ikke. Han forfølger ikke den forbindende Aandsvirksomhed nærmere, skønt han betragter den som fundamental: *tout se réduit toujours à lier!* En nærmere Undersøgelse vilde her have ført ham mere ind paa den subjektive Psykologi, end han ønskede og ansaa for muligt. Ikke heller gaar han ind paa det Spørgsmaal, hvilken Gyldighed der kan tillægges hine Ligheds- og Successionslove. Han udtaler sig paa dette Punkt noget vaklende. Snart siger han, at Videnskaben ikke har Noget at gøre med de første Grundsætninger; de udspringe uvilkaarligt i den menneskelige Aand og kunne ikke diskuteres. (Discours sur l'esprit positif. p. 46). Her nærmer han sig til Reids paa common sense byggede Erkendelseslære. Snart siger han derimod, at Principet om Naturlovenes Uforanderlighed, paa hvilket den positive Videnskab hviler, ikke kan begrundes apriorisk, men stedse tilsidst vil vise sig at bero paa simpel Iagttagelse og Induktion (Discours. p. 17). Denne sidste Betragtning vilde aabenbart konsekvent drive ham over i den rene Empirisme og i de Vanskeligheder, i hvilke den er stedt med Hensyn til Aarsagsprincipet, Vanskeligheder, der først ret fremtraadte klart ved Stuart Mills betydningsfulde Genoptagelse af Humes Problem. — Naar Comte venter, at Principet om Naturlovenes Uforanderlighed vil trænge igennem efterhaanden paa alle Omraader, da er det, som allerede bemærket, fordi han mener, at en uimodstaaelig Analogi vil nøde til at gennemføre det. Det vil, som han udtaler i en af sine ældre Afhandlinger, i Længden være umuligt for den menneskelige Aand at tænke positivt paa nogle Omraader, metafysisk eller teologisk paa andre. Den vil stræbe efter Enhed i Metode og Teori. Her virker altsaa Vanens Magt, som allerede Hume henviste til. Men den kan kun forklare Principets psykologiske Magt over Sindet, ikke dets reale Gyldighed. Det egentlige Erkendelsesproblems Brod har Comte ikke følt. Han har søgt at systematisere den positive Erken-

delse; men han stillede sig ikke den Opgave at drøfte denne Erkendelses sidste Grundlag.

Fra en anden Side nærmer Comte sig dog Erkendelsesproblemet, nemlig i sin Fremhæven af Erkendelsens Relativitet. Han finder det, som vi have set, at være et væsentligt Karaktermærke ved den positive Filosofi, at den overalt sætter det Relative i Stedet for det Absolute, man søgte i de tidligere Former for Filosofi. Erkendelsens Relativitet begrunder han paa to Maader. For det Første kan den positive Videnskab kun lære os Ligheds- og Successionsforhold mellem Tingene, ikke de absolute Aarsager til Tingene, heller ikke selve den inderste Natur af de Ting, mellem hvilke hine Forhold finder Sted. Selve Forholdene staa ogsaa som blotte Fakta, der ikke nærmere kunne udgrundes. For det Andet bestemmes al vor Erkendelse ved Forholdet mellem vor Organisme og dens Omverden — Comte taler endog om »den store elementære Dualisme mellem Forstanden og Milieuet« — og det saaledes, at Omverdenen vel paavirker og bestemmer Forstanden og giver den dens Stof, men at Bearbejdelsen sker, ligesom ved Ernæringsprocessen, efter vor egen Organisations Love og i dens Former. Der er derfor et Forhold dels til Subjektet, dels til Objektet, som gør sig gældende i al Erkendelse. Ved denne biologiske Erkendelsesteori[85]) føler Comte sig som Efterfølger af Aristoteles, Leibniz og Kant (Cours[2] VI, p. 620 ff. Catéchisme positiviste, p. 150 f.). Den fører ham til at se, at vor Erkendelse kun kan naa en Tilnærmelse til Virkeligheden; men han kommer paa Grund af sit praktiske Standpunkt ikke ind paa at drøfte det Spørgsmaal, hvorvidt vor Erkendelse med Rette kan siges at være en Afspejling af Virkeligheden. Det er ham nok, at den Erkendelse, vi have, praktisk kan bruges til Orientering. Derimod lægger han stor Vægt paa, at selve det Subjekt, Erkendelsen staar i Forhold til, undergaar Forandring og Udvikling. Al Erkendelse er bestemt ved det Udviklingstrin, Individet og Slægten ere naaede til. Al vor Erkendelse har derfor en historisk Karakter. Sociologien fører, som allerede Læren om de tre Stadier har vist, ikke mindre end Biologien til at fremhæve Erkendelsens Relativitet. Saalænge Biologi og Sociologi endnu

ikke vare udviklede i positiv Form, kunde Relativiteten overses, saaledes som det skete i hele den Periode, da Matematiken stod som Hovedvidenskaben. Nu er Sceptret gaaet over til Sociologien. Det er den, det tilkommer at angive de afsluttende videnskabelige Synspunkter.

At Comte saaledes kom til at betone det biologiske og sociologiske Synspunkt for vor Erkendelse, eller med andre Ord, kom til at se Erkendelsen som bestemt ved Menneskets Natur, Trang og Udviklingsgrad, medførte en vigtig Ændring i hans filosofiske Standpunkt. Fra først af havde han lagt Hovedvægten paa »den nødvendige og rationelle Underordning af Begrebet Menneske under Begrebet Verden« (Cours[2] III, p. 188); nu lægger han mere og mere Vægt paa Erkendelsens subjektive Side. Erkendelsen kommer til at staa for ham væsentligt som Tilfredsstillelse af en subjektiv Trang, og han betragter ethvert Middel til at naa saadan Tilfredsstillelse som berettiget. Trangen til Erkendelse bliver for ham en kunstnerisk Trang. Han hævder Berettigelsen af at følge de simpleste Hypoteser og ser bort fra Nødvendigheden af en Erfaringsbekræftelse. I hvilket Forhold Tilfredsstillelsen af Trangen til Enhed og Simpelhed i Verdensopfattelsen staar til den positive Virkelighed, drøfter han ikke, optagen, som han mere og mere blev af den mystiske Verden, til hvilken han havde faaet Adgang efter den nervøse Krise og den »méditation exceptionelle«, den medførte. Hans Plan blev nu at stille et subjektivt System i Stedet for det objektive System, der var fremstillet i »Cours«. Hidtil havde han forklaret Mennesket ved Verden; nu vilde han forklare Verden udfra Mennesket.

f. Comte som Mystiker.

Comtes store Gerning som Tænker var gjort med hans Fremstilling af den positive Filosofi. Men senere stod denne for ham kun som Indledning til de højeste Mysterier. Om de psykologiske Aarsager til denne Ændring i hans Anskuelser er der allerede talt. Vi skulle nu blot i Korthed omtale, hvilke de Ideer vare, der optog ham i hans sidste Aar. Have de ikke

Betydning som videnskabelige Tanker, saa have de dog Betydning som Symptomer.

I sin positive Filosofi var Comte gaaet fra Verden til Mennesket; han var skreden frem fra de abstrakte og universelle Forhold til de mere komplicerede — og Mennesket er det Væsen, der lever under de mest komplicerede Forhold. Nu vil han gaa fra Mennesket til Verden, med fuld Bevidsthed sætte sig paa det subjektive Standpunkt, som Menneskene i Slægtens Barndom lagde til Grund uden at være sig det bevidst. Verden betragtes nu som bærende Grundlag for Menneskelivet. Fra det mest komplicerede — og derfor det højeste — Standpunkt i Tilværelsen skal der nu ses tilbage paa de lavere Trin. Indenfor Menneskets Natur var det i Fremstillingen af den positive Filosofi nødvendigvis Intelligensen, der var kommen til at staa i første Linie. Det er ved den, vi erkende Tilværelsens Love, og det er dens Indflydelse paa Følelsen, der fører til nye Sæder og Institutioner. Nu stilles Følelsen i første Linie, og det bliver Opgaven at oplyse Intelligensen ved Hjælp af Hjertet. I Stedet for Analysen og Specialiteterne stilles nu Syntesen, Enhedsopfattelsen. Men kun en subjektiv Enhed i vor Erkendelse er mulig. Tilværelsens Kræfter kunne, som den positive Filosofi har slaaet fast, ikke reduceres til absolut Enhed. Men en Enhed i Opfattelsen kan vindes ved at betragte hele Tilværelsen (saavidt vi kende den) i Forhold til Menneskeheden. Men Comte føler nu Nødvendigheden af at foretage en Ændring ved sin tidligere Klassifikation af Videnskaberne, nemlig den at udsondre Etiken fra Sociologien og opstille den som syvende Grundvidenskab. Naar nemlig Menneskeheden skal være det Enhedspunkt, hvorom alle Tanker samle sig, og hvorfra de gaa ud, saa gælder det at fordybe sig i den menneskelige Natur i hele dens Fylde. Men i Sociologien er det egentligt kun Tanke og Handlen, der blive af Betydning; Følelserne spille der kun en Rolle som Motiver, og da de forskellige Motiver i det Store og Hele kunne udligne hverandre, vil der fra et rent sociologisk Synspunkt ikke være Grund til at lægge stor Vægt paa Følelserne. Etiken bliver nu netop den mest komplicerede Videnskab af alle ved at fremdrage et Element, der

endnu i Sociologien stod som underordnet. Tilføjelsen af Etiken som selvstændigt Led i Videnskabernes System sker altsaa i Overensstemmelse med Loven om Fremskriden fra det mere Abstrakte til det mere Konkrete[86]. Alle Videnskaber skulle nu betragtes som Dele af Etiken og dyrkes med den for Øje, saaledes at enhver enkelt behandles som Forberedelse for den følgende, mere komplexe, indtil vi havne i Etiken, den afsluttende Videnskab. Der bør sørges for, at Analysen ikke tager Overhaand paany, og alle Studier bør bortfalde, som ikke fremme vor Erkendelse af Naturens Orden og vor Evne til at lempe os efter den, eller som ikke kunne tjene til Vejledning for vor Aktivitet. Der bør udarbejdes nye Hovedværker, der kunne reducere Grundvidenskaberne til deres nødvendige Omfang. — Karakteristisk benævner Comte nu (i *Politique positive* og i *Catéchisme positif*) den positive Filosofis Hovedlærdomme som »det positive Dogme«. Hans Tanke søger Hvile, og han bliver utaalmodig ved enhver Undersøgelse, der fører bort fra den umiddelbare Indlevelse i Humanitetens Religion. Følelsen staar for ham højt over Erkendelse og Handlen, der kun have Værdi ved deres Resultater, som oven i Købet ere afhængige af ydre Forhold, medens Følelsen volder direkte og indre Tilfredsstillelse. Og heraf følger igen Kunstens Forrang for Videnskaben. Kunstens Kilde er i Følelsen. Den fører blidt Teoretikernes abstrakte Betragtninger tilbage til Realiteten, medens den indgyder Praktikerne ædel Interesse for store Ideer. Dens fysiologiske Udspring ligger i de uvilkaarlige Bevægelser, der ere knyttede til Følelserne og udtrykke vore indre Tilstande, idet de tillige virke tilbage paa disse. Den udformer ideale Typer, der ved stadig Beskuelse fuldkommengøre vore Tanker og Instinkter. Hos Humanitetsreligionens Præster skulle Filosofi og Poesi smelte sammen.

Humanitetsreligionen, som hvis Grundlægger Comte betragtede sig, er en Dyrkelse af Menneskeheden som *le grand être*, som vi Alle have Del i, Indbegrebet af alle afdøde, nulevende og fremtidige Væsener, der paa fri Maade have virket til menneskelig Fremgang og Lykke i smaa eller store Kredse. Det er et Idealbegreb; ti kun de ville leve i Slægtens fortsatte Erin-

dring, der have hengivet sig til den og virket for den. Ved Udarbejdelsen af en positivistisk Kalender, i hvilken hver Maaned og hver Dag har Navn efter Mænd, der have havt Betydning for Menneskehedens Udvikling, har Comte selv givet Anvisning til en offentlig Kultus, der bestaar i periodisk genkommende, begejstret og taknemlig Ihukommelse af Slægtens Velgørere. I den private Kultus ville Personer, der have staaet den Enkelte nærmere, for ham repræsentere Slægtsidealet. De, der have stillet sig i Vejen for Fremskridtet — som f. Ex. Kejser Julian og Napoleon, »ces deux principaux rétrogradeurs que nous offre l'ensemble de l'histoire« — ville kun ihukommes i den positivistiske Kultus for at faa »den fortjente periodiske Hudfletning«. Det enkelte Individs Værdighed beror paa dets Indlevelse i »det store Væsen« gennem de mindre og større Kredse (Familie, Fædreland o. s. v.) indenfor dette. Mod dette Væsens Bevarelse og Fuldkommengørelse skulle alle Tanker og Handlinger være rettede. Altruisme (vivre pour autrui) indeholder paa en Gang den højeste Pligt og den højeste Lykke.

Ledelsen af Kultus saavel som af Opdragelsen skal efter Comte overdrages til et Præsteskab, bestaaende af encyklopædisk uddannede Filosofer, der tillige skulle være Digtere og Læger. Ved deres paa fri Anerkendelse hvilende Autoritet ville de faa Indflydelse paa den offentlige Mening. Comte søger idethele at overføre i Positivismens Religion Analogier til »alt Stort og Inderligt, som Middelalderens katolske System har realiseret eller dog gjort Udkast til«. Sociokratiet, den Samfundsorden, han tænker sig, er langt mere beslægtet med Teokratiet end med den mellemliggende individualistiske Periode med dens »uendelige Agitation«. Ja, Comte søger endog længere tilbage. Netop fordi Positivismen fuldstændigt har arbejdet sig ud af de gamle Fordomme, vil den uden Betænkelighed kunne genoptage den fetischistiske Naturbetragtning og tillægge Alt i Naturen Liv og Sjæl. Det vil give Sproget Kraft og begunstige den kunstneriske Fantasi, og det vil levendegøre Følelsen for Alt, hvad der kan tjene »det store Væsens« Bestaaen og Udvikling. Enhver Dyreart betragtes som et menneskeligt Væsen, der er stoppet i Væxten (un grand être plus ou moins avorté). Det er Billedernes

Tid, der nu kommer igen efter den lange kritiske Periode. Den nye Religion betragter da Verdensrummet som »det store Medium«, i hvilket Jorden, »den store Fetisch«, har dannet sig. Den store Fetisch har igen ladet sine vældige elementære Kræfter hvile og har ofret sig af Længsel efter, at »det store Væsen«, i hvilket den højeste Fuldkommenhed fremtræder i en snever Ramme, skulde udvikle sig. (De højeste Væsener ere, som Comte allerede lærte i »Cours«, tillige de mest afhængige). Det store Medium, den store Fetisch og det store Væsen udgøre den positivistiske Treenighed. —

Ogsaa angaaende det fremtidige Sociokratis Forfatning giver Comte Antydninger. Rettens Ide skal fuldstændigt forsvinde. Ingen besidder anden Ret end den at gøre sin Pligt. Individerne betragtes ikke som særskilte Væsener, men som ligesaa mange Organer for det store Væsen. Den ledende Magt i de ydre Forhold tilkommer de industrielle Chefer (Banquiers, Fabrikanter og Jordejere). Disse *Patriciere* ere ved deres Rigdom frigjorte for Havesyge og ville kunne forædle Arbejdet ved at overtage det med frit Valg, motiveret ved de højeste personlige Følelser. Deres Opgave er at lede det industrielle Arbejde saaledes, at Alle kunne blive delagtige i Familielivet, som er Grundlaget for den menneskelige Lykke. Det er i Proletarernes Interesse, at Kapitalen koncentreres i nogle faa Patriciers Hænder; derved bliver en fælles og intelligent Ledelse mulig. Middelstandens Tid er forbi. Patricierne svare til Ernæringsorganerne i Organismen. Overfor dem staa Hjerneorganerne, Organerne for Fornuften (*Filosoferne*), for den inderlige Følelse (*Kvinderne*) og for Energien (*Proletarerne*). Medens Patricierne nærmest repræsentere Ordenen, repræsentere Proletarerne Fremskridtet. Det er Filosofernes (eller Præsternes) Sag at udfinde hvad »det store Væsens« Tarv fordrer; Kvindernes Sag er at vække den rette Følelse til at drive Værket. Filosofer og Kvinder ville sympatisere med Proletariatet og finde Støtte hos det overfor mulige Overgreb fra Patriciernes Side, og Proletarerne have i den offentlige Mening og i Negtelse af Medvirken et Middel til at hindre Misbrug fra de aandelige eller verdslige Myndigheders Side. —

Comtes Utopi har den Interesse, saadanne Skildringer kunne have, naar de skrive sig fra fremragende Aander med Blik for Tidens Tendenser. Man sporer hans historiske Forudsætninger, ligesom man i Platons Stat har genfundet en Mængde Træk fra græske Forhold. Hans Udkast til en Fremtidsreligion har Betydning dels som et alvorligt og inderligt Menneskes Vidnesbyrd om, at Alt ikke er gjort med Kritik og Negation af Fortidens Livsanskuelser, dels derved, at det er Humanitetens og Kærlighedens Ide, han gør til Midtpunktet. Hvad han ikke vilde indromme, var, at naar blot denne Ide kan komme til Herredommet, ville de religiøse Forestillinger kunne udvikle sig med individuel Frihed og i stor Mangfoldighed hos dem, der føle Trang til dem. Neppe Mange ville dele den Smag, Comte lægger for Dagen i sit Arrangement af en Fremtidskultus, afset fra enkelte geniale Tanker, f. Ex. om en ny Kalender med historiske Personligheders Navne i Stedet for de ubekendte Helgennavne. Mange ville mene, at det egentlige religiøse Problem først begynder dér, hvor Comtes Religion ender, nemlig ved Spørgsmaalet om, hvorledes Verdensudviklingen forholder sig til Udviklingen af den menneskelige Slægt og dens Idealer. Comtes nye Treenighed giver intet Svar herpaa. — Ligesaa lidt som Comte vil give Individualiteten friere Spillerum i religiøs Henseende, ligesaa lidt vil han det i politisk Henseende, saa at han endog aldeles udelukker Begrebet om en Retsorden og en repræsentativ Forfatning. Den offentlige Mening og Striken ville neppe være tilstrækkelige Korrektiver, naar der ikke er faste Former for offentligt og privat Liv, til hvilke Magthaverne bindes. — Mest karakteristisk er Tilbagetrængelsen af den frie Forsken overfor det afsluttede »positive Dogme«. Den kan kun undskyldes som Virkning af den Hjernehygiejne, den trætte Tænker efter sit energiske Arbejde havde maattet paalægge sig selv. Men det vilde stride mod Aanden i hans eget ypperste Værk, om hans Forslag blev taget til Følge.

B. JOHN STUART MILL OG FORNYELSEN AF DEN ENGELSKE FILOSOFI I DET 19. AARHUNDREDE.

I England var Brydningen mellem det 18. og det 19. Aarhundredes Tankegang ikke saa voldsom som i Frankrig og i Tyskland. Det engelske Folks vidunderlige Evne til at foretage radikale Omvæltninger uden at bryde Kontinuiteten i sin Udvikling lægger sig ogsaa for Dagen paa det filosofiske Omraade. Der viser sig vel (som allerede bemærket i første Del) efter Humes og Adam Smiths Tid en Ebbe i den engelske Filosofi. Paa Erkendelsesteoriens Omraade havde Hume draget saa radikale Konsekvenser af den foregaaende engelske Erfaringsfilosofi, at der neppe foreløbigt var Noget at gøre fra dette Standpunkt. De praktiske, politiske og religiøse Interesser traadte desuden i første Linie. De Mænd, der fastholde den filosofiske Interesse ved Overgangen til det nye Aarhundrede, Jeremy Bentham og James Mill, ledes da ogsaa væsentligt af praktisk Interesse. Den ældre engelske Skoles Etik og Psykologi toges i Reformideernes Tjeneste. Og her er det da mærkeligt at se, paa hvor forskellig en Maade væsentligt den samme Kreds af Tanker gøres frugtbringende i England og i Frankrig. Der er ikke det Himmelstormende hos Bentham og James Mill, som hos de franske Oplysningsfilosofer; men der er en Koncentration af Tankerne om bestemte Formaal og en Sans for praktisk Anvendelse af almindelige Principer, der danner en velgørende Modsætning til de revolutionære Franskmænds Pointer og Deklamationer. Englænderne holde ikke af at fyre deres Artilleri af i Luften; de sætte Pris paa at ramme deres Maal, selv om Kanontordenen lyder mindre bragende. Gennem deres praktiske Sans og deres karakterfaste Hævden af den ældre engelske Skoles Principer betegne hine to Mænd betydningsfulde Forlængelser af det Bedste i det 18. Aarhundrede ind i den nye Tid. De opdroge en ung Slægt, der kunde tage mod den nye Tids Tanker uden at forskertse Udbyttet af den foregaaende Tids Aandsarbejde. Stuart Mills Tænkerpersonlighed faar en central Stilling i den

engelske Filosofis Historie ved den Fylde og Forstaaelse, med hvilken han formaar at optage den gamle og den nye Tids Tanker i sig og bearbejde dem saaledes, at der med ham indtræder en hel Fornyelse af den engelske Filosofi. Han genoptager Humes Problemer paa bredere Basis, paa én Gang med større Konsekvens og med større Alsidighed. Med samvittighedsfuld Energi fastholder han den ældre Skoles Synspunkter saalænge det er ham muligt, uden at dølge Vanskelighederne og uden at mangle Blik for de nye Erfaringers Betydning. Han har, baade hvad teoretiske og praktiske Problemer angaar, foretaget et Udmaalings- og Opgørelsesarbejde af den største Betydning for det 19. Aarhundredes aandelige og sociale Udvikling, og i Fyrrerne og Halvtredserne var han utvivlsomt Tidens største filosofiske Tænker. Da kom Udviklingslæren med dens nye Synspunkter.

Den kritiske Filosofi og den romantiske Spekulation banede sig dog ogsaa Vej til det engelske Aandsliv og gav dette mægtige Impulser. En Uddybelse og en Udvidelse blev mulig, som den ældre engelske Skole overladt til sig selv neppe havde kunnet bane Vejen for. Overfor Empirismen hævdede den Retning, Schiller havde kaldt »Idealfilosofien«, at der gaves aandelige Værdier, som Erfaringsfilosofien ikke havde kunnet forklare. I England repræsenteredes denne Retning af Coleridge og især af Carlyle. Hos denne sidste omsættes Goethes Humanisme og Fichtes Personlighedslære til en ejendommelig historisk Livsanskuelse, der har grebet stærkt ind i mange Enkeltes Udviklingsgang og givet kraftig Anvisning til under Kampen med Tidens Problemer og under Aarhundredets skarpe Modsætninger at bevare det personlige Livs inderste Kærne. Et Spørgsmaal var der dog, som Carlyle stedse skød til Side, forsaavidt han ikke besvarede det ved at overhugge Knuden. Det var det, hvorledes denne Hævdelse af det personlige Livs Værdi forholder sig til Forsøgene paa at finde en gennemgaaende Lovmæssighed baade paa det aandelige Omraade og i den øvrige Tilværelse. Her ligger det erkendelsesteoretiske Problem, som i den kritiske Filosofis Aand tages op af Forskere som Whewell

og Hamilton, og som Stuart Mill derefter behandler i Retning af absolut Empirisme.

1. FILOSOFIEN I ENGLAND FØR 1840.

a. Reformfilosofien.

JEREMY BENTHAM (født i London den 15. Februar 1748, død den 8. Juni 1832) tilhører snarere Retslærens og Filantropiens Historie end Filosofiens. Men han har grebet stærkt ind i den filosofiske Etiks Udvikling ved den Energi, med hvilken han udtalte og anvendte det Princip, at enhver Handling og enhver Institution skal bedømmes efter den Tendens, den har til at fremme Lykke og holde Ulykke borte. Han vilde begrunde al Etik og al Retslære paa den ene Grundsætning, at Velvære er at foretrække for Ildebefindende. Kun Fordomme, især religiøse Fordomme, og Herskesyge kunde, mente han, hindre den aabne Anerkendelse af dette Princip, og vi se derfor ogsaa Menneskene følge det overalt, hvor de uden ydre og indre Hindringer bruge deres Fornuft. Principet om den størst mulige Lykke for det størst mulige Antal, eller, som det ogsaa kaldes, Nyttteprincipet (ved Nytte forstaas Tendensen til at frembringe Lykke), er efter Bentham et selvgyldigt Princip: det begrunder al praktisk Vurdering, men trænger selv ikke til nogen Begrundelse. Saaledes opstiller han det allerede i sit første Skrift, der udkom i Humes Dødsaar. (*A Fragment on Government.* 1776. Chap. 1. § 48. Her siges *The principle of utility* at være »det Princip, som indeholder den eneste Grund [reason], der ikke igen afhænger af nogen højere Grund, men selv er den ene, fuldt tilstrækkelige Grund [the sole and all-sufficient reason] for enhver Art af Handlen«.)

Dette Princip har Bentham dog ikke selv opdaget. Det er i lignende Formulering opstillet af Hutcheson og af Adskillige efter ham. Bentham selv erklærer (i *Deontology*), at han har det fra Priestley. Men det var, siger han, i en interessant Udtalelse om sin Udviklingsgang (Fragm. on Gov. Chap. 1. § 36

Note). Læsningen af 3. Del af Humes »Treatise«, der fik Skællene til at falde fra hans Øjne. Han var bleven opdragen i en ortodox Toryfamilie, i strengt konservative Anskuelser. Han havde betragtet Karl I som Martyr og Oprør som en Ugudelighed. Hans juridiske Studier havde senere ført ham til Naturrettens Lære om den oprindelige Kontrakt, af hvilken man udledte, at naar Fyrsten brød sine Forpligtelser, vare Undersaatterne ikke længere forpligtede til at lyde ham. Denne Lære brød han nu med, paavirket af Hume, dels fordi man ikke i Historien kunde paavise nogen saadan Kontrakts Afslutning, dels fordi der, selv om man antog en oprindelig Kontrakt, endnu stod det Spørgsmaal tilbage at besvare, *hvorfor* man skulde overholde Kontrakter eller Løfter idethele. Det eneste mulige Svar paa dette Spørgsmaal er: Kontrakters Overholdelse er til Fordel for Samfundet, og derfor bør hvert enkelt Individ holde sine Løfter; holder han dem ikke, bør han straffes, ti den Lidelse, Straffen medfører for ham, overvejes rigeligt af det Gode, Løfters Overholdelse medfører for Samfundet (Fragm. Chap. 1. § 42). Dermed er Naturrettens Teori afløst af Nytteteorien, den oprindelige Kontrakt af Nytteprincipet. Og denne Overgang har, som Bentham selv fremhæver, den store Betydning, at vi nu fra Fiktionernes Verden komme over i Kendsgerningernes Verden. Ti om en Handling eller en Institution er nyttig eller ikke, det maa kunne paavises i Erfaringen. Diskussionen vil altsaa nu væsentligt gaa ud paa Konstatering af Fakta. Ret til fri Kritik af Handlinger og Institutioner er derfor af overordentlig Betydning. Fare vil der — mener Bentham — ikke kunne være ved en saadan Ytringsfrihed. Ti enhver Institution, der virkeligt er nyttig, vil have dem til Forsvarere, der drage Nytte af den, og der vil saaledes ikke mangle Svar paa Tiltale. — I sine senere Skrifter talte Bentham hellere om *the principle of happiness* end om the principle of utility.

Bentham kom ved sit Nytteprincip til at gøre Front til to Sider. Han optraadte som en streng Kritiker overfor de overleverede Institutioner og især overfor den kaotiske engelske Lovgivning. Hans egentlige Fag er Censur af den bestaaende Rets- og Samfundsorden (censorial jurisprudence, se Fragm. on Gov.

Preface). Han fremdrog og revsede bestaaende Misbrug med en saadan Virkning, at det er blevet sagt om ham, at han har modarbejdet sin egen Berømmelse: de Onder, han optraadte imod, forsvandt i den Grad, at man senere ikke tilstrækkeligt kunde vurdere Betydningen af det Arbejde, der fik dem til at forsvinde! -- I den italienske Retsfilosof BECCARIA saa han paa dette Omraade sin vigtigste Forgænger. Allerede Beccaria havde opstillet Principet om størst Lykke for det største Antal som Lovenes Formaal og anvendt det i sin Kritik af Straffe-retten. Bentham gav det en langt mere omfattende Anvendelse. Medens han herved traadte i skarp Modstrid mod de Konservative, opponerede han paa den anden Side mod de franske Revolutionæres Beraabelse paa Naturretten og mod deres Opstilling af almindelige Menneskerettigheder. Rettigheder har, efter Benthams Opfattelse, den Enkelte kun, forsaavidt hele Samfundets Tarv fører det med sig. Og han mente, at Proklamationen af Menneskerettighederne forte til at begunstige Egoismen, der var stærk nok i Forvejen, medens det netop gjaldt om at faa den Enkelte til at finde sig i de Ofre, Flertallets Vel fordrede. Naar man alligevel i revolutionære Deklamationer talte om naturlige og umistelige Rettigheder, saa var det for Bentham kun »Nonsens paa Stylter«.

I sit filosofiske Hovedværk *Principles of Morals and Legislation*, der udkom 1789, gaar Bentham mere i det Enkelte med Hensyn til Nytteprincipets Anvendelse. Han undersoger, hvilke Lykkefølelser der ere at foretrække for andre, og forlanger herved Hensyntagen til Sikkerheden af Lystfølelsen, til dens Styrke, Varighed, Nærhed, Ublandethed og Evne til at forplante sig. Han undersøger fremdeles, ved hvilke Belønninger og Straffe man kan lede Menneskene til at foretage lykkebringende Handlinger, og i nøje Sammenhæng hermed, hvilke forskellige Motiver, der idethele bestemme Menneskenes Handlinger, og hvilken moralsk Værdi de have. Overalt viser han sig stærk i Distinktion, Definition og Klassifikation. Han er paa sit Omraade Noget af en Skolastiker. Af særlig Interesse er hans Undersøgelse af Motiverne. Ti det er ingenlunde saa, at han overser disses Betydning. Tvertimod giver selve Nytteprincipet

ham en Maalestok til Vurdering af Handlingernes indre Kilder. De Motiver ere at kalde gode, som vise sig at virke i Retning af Harmoni mellem Individets egne og Andres Interesser, onde de, der føre til at skille Interesserne ad. Det Motiv, der allersikrest vil lede i Retning af, hvad Nytteprincipet fordrer, er Velvillie (good-will, benevolence): »Nyttens Krav er hverken Mere eller Mindre end, hvad den mest omfattende og oplyste Velvillie kræver«. Derefter kommer Trangen til Andres Agtelse, Ønsket om at vinde deres Kærlighed, Religionen, og tilsidst den individuelle Selvopholdelsestrang og Ønsket om Nydelse, Fordel og Magt. (Princ. of Mor. and Legisl. Chap. X. § 29—42).

Benthams Hovedinteresse var Reform af Lovgivningen i human Retning: Kodifikation af Lovene (selve Ordet »Kodifikation« har han dannet), for at Enhver kan kende og forstaa dem, og for at holde Misbrug og Omkostninger borte, Forbedring af Fængselsvæsenet og Forfatningens Udvikling til et Demokrati gennem Indførelse af almindelig Stemmeret. I sin Kamp for Reformerne bruger han Nytteprincipet som Udgangspunkt. Og da han stadigt gaar ud fra det, tager han det som et dogmatisk Princip, som fastslaaet, og føler ingen Trang til at undersøge, hvorpaa Anerkendelsen af det grunder sig. Han ser ikke, at der til ham kan stilles et lignende Spørgsmaal, som han selv stillede til Naturrettens Tilhængere. Som han spurgte disse, hvorfor man bør holde sit Løfte, saaledes kan man spørge ham, hvorfor man skal virke til Lykke for de Mange. Logisk selvfølgeligt er det ikke. Undersøger man, hvilke Muligheder for et Svar paa dette Spørgsmaal der findes hos Bentham, da faar man ikke noget klart Resultat ud. Som vi have set, erklærer han Nytteprincipets Krav for de samme som den omfattende og oplyste Velvillies Krav. Forsaavidt kunde man tro, at Nytteprincipets Anerkendelse som Maalestok ogsaa efter Bentham udspringer af sympatiske Følelser. Hos Bentham personligt har det sandsynligvis været saa. Han var en Mand, der var let stemt til Medlidenhed og Sympati, ligesom han ogsaa for sit eget Vedkommende var meget modtagelig for Smerte. Men han manglede Evne til at sætte sig ind i Andres Stemninger og Tilstande, og desuden gav de mange Fordomme og af Egoisme

udspringende Hindringer, han mødte paa sin Vej, ham ikke nogen stor Forestilling om den uinteresserede Sympatis Magt i Verden. Medens hans egen Sympati førte ham ikke blot til at arbejde hele sit Liv igennem teoretisk og praktisk for at fremme menneskelig Lykke, et Arbejde, der ikke skaffede ham selv Fordel og ydre Ære, og medens den desuden indgav ham et stort Haab om, at Nytteprincipets Krav vilde trænge igennem, saa byggede han dog baade i sin Virksomhed og i sine Forhaabninger snarest paa, at der mellem Menneskenes egoistiske Interesser vilde vise sig at være en Harmoni, der gjorde det muligt, at den almindelige Lykke kunde naas, naar blot hver Enkelt energisk og klogt arbejdede for sin egen Lykke. Det er de velforstaaede Interessers Harmoni, han egentligt bygger paa. I et Skrift, der paa Grundlag af hans Optegnelser forfattedes af en af hans Disciple og udkom efter hans Død (*Deontology*) fremtræder denne Side af hans Opfattelse særligt stærk. Han indtager her et Standpunkt, som minder om Helvetius'; han satte ogsaa stedse denne franske Forfatter meget højt. Skønt Disciple af Bentham have protesteret mod, at de i det nævnte Skrift udviklede Anskuelser uden videre tillægges Bentham selv, er det dog ikke usandsynligt, at det indeholder en Del af Benthams Anskuelser, om hvis Forhold til andre Dele han selv ikke har gjort sig Rede. Al Dyd føres her tilbage til individuel Klogskab, der indser, at man maa tjene Andre for at faa Tjenester af dem igen, og Haabet til Fremtiden bygges paa, at den offentlige Mening vil faa større og større Betydning, og at det mere og mere vil blive Indsigten i de velforstaaede Interessers Harmoni, der bestemmer den offentlige Menings Domme. Forestillingen om denne store Harmoni har begejstret Bentham, ligesom Adam Smith begejstredes over de økonomiske Interessers Harmoni. Bentham har egentligt udvidet det, der hos Smith er politisk Økonomi, til at udgøre hele Etiken. Han bygger paa en Opfattelse af Slægten som bestaaende af isolerede Individer, hvert stræbende ivrigt efter at skaffe sig saa mange Goder som muligt for saa ringe Omkostning som muligt. Selv en saa stor Beundrer af Bentham som Stuart Mill har dog udtalt, at han kun kendte »Forretningssiden af Menneskelivet« (the business

part of human affairs)[87]. Kun maa det holdes fast, at Bentham selv ikke stod i noget »forretningsmæssigt« Forhold til sine Anskuelser og Bestræbelser[88].

Tidligt fik Benthams Ideer Indflydelse paa Mænd, der virkede i det offentlige Liv, og da han erfarede, hvilken Modstand hans Reformtanker mødte fra Statens og Kirkens Side, blev han selv mere politisk interesseret og mere antikirkelig, end han forhen havde været. Men en egentlig Skole eller et sluttet Parti dannede der sig ikke om ham. Han levede meget tilbagetrukkent og virkede egentligt kun gennem sine Skrifter. I Slutningen af hans Levetid fik hans Retning sit eget Organ (Westminster Review), der traadte i skarp Modsætning til de gamle Partiers Tidsskrifter (Quarterly Review og Edinburgh Review). Benthams Ven James Mill og dennes Søn Stuart Mill vare de virksomste Medarbejdere. Tilhængerne af Benthams Nytteprincip kaldtes gerne Utilitarianere, et Ord, som Stuart Mill (Levned. Dansk Overs. p. 81) mener at have givet Indpas, skønt Bentham selv allerede har brugt det. Ligesom Ordet Positivisme betegner ogsaa Ordet Utilitarianisme temmeligt forskellige Anskuelser; ti en etisk Anskuelse er ikke fuldstændigt karakteriseret ved den Maalestok, den anvender ved Vurderingen. Det etiske Problem indeholder flere Spørgsmaal end dette. En Utilitarianer (i videre Betydning) behøver navnligt ikke at opfatte Etikens psykologiske Grundlag paa samme Maade som Bentham. —

Blandt Benthams Medarbejdere staar JAMES MILL i første Række. Hans filosofiske Betydning bestaar især deri, at han søger at tilvejebringe det psykologiske Grundlag, som Benthams Etik manglede. I den Henseende havde hans Uddannelse ved Universitetet i Edinburg, hvor han hørte Forelæsninger hos Dugald Stewart, en Discipel af Reid, givet ham en Forberedelse. Senere paavirkes han af Thomas Brown, hvis filosofiske Standpunkt danner en Overgang mellem den ældre skotske Skoles Appel til Induktion, Instinkt eller common sense og den rene Associationspsykologi. Men paa James Mills definitive Standpunkt fik Studiet af Hartley størst positiv Indflydelse. Han var født i Sydskotland den 6. April 1773 og opvoxede i tarvelige

Kaar. Hans Fader var Landsbyskomager. Moderen var af mere velstaaende Slægt, og det skyldtes hendes Selvfølelse og Ærgerrighed, at Sønnens gode intellektuelle Evner fik tilstrækkelig Udvikling. Senere fik James Mill Understøttelse af en Godsejer Sir John Stuart, i hvis Familie han blev Huslærer. I Edinburgh studerede han Teologi, men det synes, at han tidligt har opgivet Tanken om at blive Præst, selv om hans teologiske Anskuelser først langt senere (og endnu senere end hans Søn beretter i sit Levned) udviklede sig i radikal Retning. I sit tredivte Aar drog han til London, hvor han ernærede sig ved literært Arbejde. Det blev trange Aar for ham, da han giftede sig og fik en talrig Familie, som han maatte underholde med sin Pen. Under denne haarde Kamp for Tilværelsen opgav han dog ikke Kampen for humane Formaal, ligesaa lidt som han slog af paa sine efterhaanden udviklede radikale Anskuelser. Hovedværket fra denne Tid af hans Liv er *History of British India*, i hvilket han giver en skarp, men paa grundigt Kendskab bygget Kritik af det ostindiske Kompagnis Regering i Indien. Karakteristisk for engelske Forhold er det, at Mill desuagtet blev ansat i Kompagniets Tjeneste, da han søgte en ledig Post; man holdt sig til Kendskabet og var ikke bange for Kritiken. Snart steg han til en meget høj Stilling og fik stor Indflydelse paa den indiske Styrelse. Af stor Betydning for ham blev Bekendtskabet med Bentham, der blev til et fast Venskab, som bestod trods forbigaaende Misstemninger og Sammenstød mellem de to skarpt udprægede og selvfølende Mænd. Mill virkede for Anvendelse af Nytteprincipet paa en hel Række filantropiske og politiske Omraader. Hans Bestræbelser i disse Retninger er det endnu interessant og belærende at følge; ALEXANDER BAIN giver i sit Værk *James Mill. A Biography* (London 1882) en udførlig Oversigt over hans Arbejder fra Aar til Aar. Mill virkede ikke blot ved sine Skrifter, men nok saa meget ved sine Samtaler med en Kreds af yngre Mænd, der samlede sig om ham, Medlemmer af det radikale politiske Parti og Medarbejdere ved Westminster Review. Han er den aandelige Fader til den første Parlamentsreform. Med en Iver og en Skarphed, der undertiden endog blev Bentham, som ellers ikke lagde

Fingrene imellem, for stærk, angreb han Aristokratiet og Hierarkiet. Fra sit Studerekammer ledede han den store Klassekamp, der bragte den engelske Politik ind paa nye Baner. Han viste sig som en mere praktisk Politiker end Bentham ved ikke uden videre at proklamere den almindelige Stemmeret, men at indskrænke Programmet til Middelstandens Emancipation. Det var hans Overbevisning, at Stemmeretten først kunde udstrækkes til større Kredse, efterhaanden som Oplysningen og Undervisningen udbredtes. Af en Politik, der hvilede paa almindelig Folkeoplysning og Stemmeret og ledede af Nyttepricipet, ventede han sig et ubegrænset Fremskridt for Menneskeslægten. Det var for ham, ligesom for Bentham, det Afgørende, at Menneskene bleve oplyste om deres Interesser og fik Lov til at følge deres Fornuft. Han gik, ligesom Bentham, overvejende deduktivt frem. Nytteprincipet var ogsaa for ham en evig Sandhed, af hvilken det kun gjaldt at drage Konsekvenserne. Hverken han eller Bentham havde Sans for de mangfoldigt nuancerede konkrete Forhold, under hvilke de almindelige etiske og retsfilosofiske Principer skulle anvendes. At give Love var for Bentham langtfra saa vanskelig en Sag, som Montesquieu havde ment. Vel har Bentham skrevet en særlig Afhandling »om Indflydelsen af Tid og Sted paa Lovgivningen«; men han mente dog, at man — især under Indflydelsen af Fordomme og af Iver for at forsvare overleverede Misbrug — overdrev Betydningen af historiske Forhold. Hvad der hos James Mill betegner et Fremskridt i Forhold til Bentham, er Bestræbelsen for at give et bestemtere Grundlag for det almindelige Vurderingsprincip, fra hvilket de etiske og politiske Sætninger skulde deduceres. Hertil førtes han ved de psykologiske Studier, han stadigt fortsatte under sin Embedsvirksomhed og under sine filantropiske og politiske Bestræbelser, og som fandt deres Afslutning i hans berømte Værk *Analysis of the Human Mind* (1829).

Dette Værk er af stor Betydning i Psykologiens Historie som det mest gennemførte Forsøg paa at føre alle aandelige Fænomener tilbage til Association mellem Forestillinger. Det genoptager det Forsøg, som Hartley i sin Tid havde gjort i samme Retning. Der er langt større Klarhed og Fylde i James

Mills Fremstilling end i Hartleys. Han forklarer ikke blot alle Fænomener i Bevidstheden som opstaaede ved Association, men al Association fører han igen — paa en noget kunstig Maade — tilbage til Association mellem Forestillinger, der hyppigt ere forekomne sammen (hvad man senere har kaldt Berøringsassociation). Det er Simpelhedens Princip, der her virker. James Mill opstiller som Regel, at der skal anerkendes saa faa oprindelige Fakta som muligt. Ligesom Bentham vilde bygge hele Etiken paa den ene Sætning, at Lyst er at foretrække for Ulyst, saaledes vilde James Mill bygge hele Psykologien paa den ene Sætning, at hvad der en Gang er erfaret, kan genkaldes paany, naar Erfaringer, der forekom sammen med det i Tid eller Rum, gentage sig. — Dersom denne Sætning kunde bære hele Psykologien, vilde den psykologiske Teori unegteligt faa en ganske overordentlig Simpelhed og Overskuelighed. Og tillige vilde der aabnes Udsigt til en saa konsekvent Gennemførelse af Erfaringsfilosofien, som den ældre engelske Skole endnu ikke havde kendt. Ikke blot alle enkelte Forestillinger hver for sig, men ogsaa alle Forestillingsforbindelser vilde da være aldeles bestemte ved hvad der udefra var fremtraadt for Bevidstheden. En ubegrænset Udsigt til at paavirke det menneskelige Aandsliv og bestemme dets Retning aabnede sig her: ti gennem Lovgivning, Opdragelse og idethele Ordningen af de ydre Forhold bestemmer man de Forestillingsforbindelser, der komme til at raade hos Menneskene. Associationspsykologien giver saaledes ikke blot Adgang til at forstaa Menneskenes Forestillinger, saaledes som de nu engang have forbundet og formet sig, men ogsaa til at afgøre, hvilke Forestillinger og Forestillingsforbindelser der for Fremtiden skulle herske. Den kunde være Grundlag baade for Kritik og for Nydannelse, et mægtigt Vaaben mod Fordomme ved at paavise deres Oprindelse, og et Middel til Fremgang ved at sætte nye, berettigede Forestillingsforbindelser i Fordommenes Sted. — Ved Siden af Hartleys Indflydelse viser sig her Helvetius'. Bogen »De l'esprit« var i Mills Kreds et Yndlingsværk ligesom »Observations on Man«.

Naar nu Associationspsykologien i den Form, den her fremtræder i, skal tjene til Grundlag for Nytteprincipets Anerken-

delse, lægger James Mill — i Tilslutning til Hartley — stærk Vægt paa, at Association ikke blot kan føre til, at en Forestilling fremkalder en anden Forestilling eller vækker en Følelse af Lyst eller Ulyst, men ogsaa til, at flere Forestillinger og Følelser indgaa en saa nøje Forbindelse, at de ikke kunne skilles, og at den nye Helhed, de tilsammen udgøre, har Egenskaber, som Delene hver for sig ikke have. Den nye Helhed, der er dannet ved Association, kan, som James Mill udtrykker sig i den klareste Fremstilling. han har givet heraf (Appendix B til Stridsskriftet *Fragment on Mackintosh*, en Afhandling af klassisk Betydning i Psykologien), selv blive et bærende Princip i den menneskelige Natur (a substantive principle of human nature). Man kan derfor ikke af en Følelses Natur og Værdi slutte sig til dens Oprindelse. Det har givet Anledning til mange Stridigheder og Misforstaaelser, at man har forvexlet disse to Ting: Værdien og Oprindelsen. Man har trot, at en sjælelig Evne enten maatte være absolut oprindelig, eller ogsaa, at de Faktorer, den skylder sin Tilblivelse, maatte være ensartede med den. Man har sammenlignet sjælelige Processer med mekaniske Forbindelser og overset, at de ofte maa opfattes i Analogi med kemiske Processer. Denne Fejltagelse har ført til, at man enten (som i »the selfish system«) for Klarheds og Simpelheds Skyld førte alle Følelser tilbage til Egoisme eller antog flere forskellige oprindelige Arter af Følelser (nogle selviske, andre uinteresserede). Ved Hjælp af Associationspsykologien kan derimod den Opfattelse begrundes, at de uinteresserede Følelser have udviklet sig af elementære Følelser, ligesaa vel som de egoistiske. Som Butler allerede paaviste, kan egentlig Egoisme ikke være oprindelig, da den forudsætter bevidst Beregning; men ligesaa lidt er uinteresseret Velvillie oprindelig: den udvikler sig ved, at Lyst og Ulyst meget tidligt overføres fra de nærmeste og mere elementære Aarsager til fjernere, der staa i Sammenhæng med dem som Betingelser og Midler for deres Virken. Der danner sig sekundære Følelser, der ere knyttede til Noget, der først var Middel, men efterhaanden kommer til at staa som Formaal. Saaledes kunne Motiver, der fra først af kun have Værdi som Betingelser for Handling, faa selvstændig Værdi;

og den ubetingede Værdi, vi tillægge den moralske Følelse eller Samvittigheden, faar derved sin Forklaring. Andres Velfærd, som fra først af kun var Middel for den Enkeltes Velfærd, kan sekundært blive Formaal for ham. James Mill ventede sig i Kraft af denne Mulighed store Ting af den politiske Opdragelse, et Folk undergaar ved at leve under en god Forfatning. Han siger herom i en Afhandling (»Education«, skreven 1818): »Naar den politiske Maskine er en saadan, at de store Genstande for Attraa ses at være de naturlige Belønninger for stor og ædel Adfærd, for betydelige Tjenester for Menneskeheden og for den højsindede og velsindede Tænkemaade, af hvilken store Bestræbelser i Menneskehedens Tjeneste fremgaa, saa vil man ogsaa naturligt finde Iver for at erhverve de Egenskaber, der føre til beundringsværdige Handlinger, udbredte i Menneskeheden: saadanne Egenskaber som stor Intelligens, fuldkommen Selvbeherskelse og altbesejrende Godhed!« — Og sekundære Følelser og Egenskaber kunne være ligesaa faste og umiddelbare som de primære. Heller ikke vil — hævder Mill — den analytiske Undersøgelse af saadanne sekundære Følelsers og Egenskabers Opstaaen ved Association svække den Værdi, de kunne have for os: »Taknemmelighed vedbliver at være Taknemmelighed, Nag vedbliver at være Nag og Højsind Højsind i deres Bevidsthed, der føle dem, — efter Analysen som før den. Den, der kan forfølge saadanne Følelser tilbage til deres Elementer, hører ikke op at have dem, ligesaa lidt som den, der aldrig tænkte paa at undersøge dem .... De ere konstituerende Dele af den menneskelige Natur. Hvorledes vi paavirkes ved at have dem, er en Erfaringssag, som Enhver kender fra sig selv. Deres Virken er, hvad den er, hvad enten de ere simple eller sammensatte. Hører et sammensat Motiv op at være Motiv, saasnart det opdages, at det er sammensat?« (Fragm. on Mackintosh. p. 51 f.). »En Følelses uinteresserede Natur hæmmes ikke ved den Betragtning, at den er bleven til ved en af de store psykiske Processer, ved hvilke vi med stor Sandsynlighed forklare Tilblivelsen af den menneskelige Bevidstheds andre stadige Tilstande (habitual states)« (ib. p. 421). Mill svarer her paa en Indvending, der baade da og senere ofte gjordes mod den psykologiske

Forklaring af den moralske Følelses Opstaaen — ikke blot mod den Forklaring, den ældre Associationspsykologi gav, men ogsaa mod den, Udviklingslæren har givet.

Men i selve den anførte Udtalelse af Mill ligger, at den deduktive Anvendelse af Associationspsykologien har sine bestemte Vanskeligheder og Grænser. Først maa de konkrete Tilstande studeres i deres *historiske* Tilbliven, før deres Elementer kunne opdages. Ved Henvisningen til den umiddelbare Erfaring er det indrømmet, at Sagen ikke er saa simpel, som det efter Associationspsykologiens Principer kunde synes. De nye Egenskaber ved Produktet kunne jo ikke deduceres af Faktorerne! Og det historiske Element, der saaledes gør sig gældende i det enkelte Individs Bevidsthedsliv som en — i det Mindste foreløbig — Hindring for Analysen, det fremtræder i langt højere Grad paa det sociale og politiske Omraade som en Skranke for den deduktive Anvendelse af Nytteprincipet. Utilitarianerne af den ældre Skole fyldestgjorde kun paa meget ufuldkommen Maade det Erfaringsprincip, som det var deres Opgave og deres Stolthed at gøre gældende.

Det var nu netop det Irreduktible, det, der staar Analysen imod, som Romantikens Filosofi lagde Vægt paa. Med stor Lidenskab hævder særligt den romantiske Skoles vigtigste Repræsentant i England det i Livet, som ikke synes forstaaeligt ved mekanisk Forklaring, det Oprindelige og Enestaaende, som al personlig og historisk Udvikling frembyder.

b. *Romantisk Personlighedsfilosofi.*

Bentham og James Mill ere to mægtige Klipper, der rage ind i det nye Aarhundrede, og mod hvilke Romantikens Bølger brydes. Det var af overordentligt stor Betydning for det engelske Aandsliv, at de nye Strømninger mødte saa overlegne og karakterfaste Repræsentanter for den gamle Tid. Vexelvirkningen mellem det Gamle og det Nye blev derved saa frugtbar som den sjeldent er. Brydningen mellem de to Retninger var skarp og greb dybt ind i mangen personlig Udvikling, men den affødte Former og Bestræbelser i Livsanskuelse og i Tænkning, der

have epokegørende Betydning for det europæiske Aandsliv idethele.

Gennem SAMUEL TAYLOR COLERIDGE (1772—1834) fik den nye tyske Literatur og Filosofi fra Romantikens Tidsalder Indflydelse i England. I sin Ungdom havde han (som han beretter i sin *Biographia litteraria*) været Tilhænger af Hume og Hartley. Men han frastødtes ved det 18. Aarhundredes Forsøg paa gennem Analyse at føre alle aandelige Fænomener tilbage til elementære Funktioner og ved Bestræbelsen for at paavise mekaniske Love for det aandelige Liv: Aandens Enhed og Aktivitet blev borte! Studiet af den tyske Filosofi førte ham afgjort bort fra den engelske Skole. Som god Romantiker svælgede han i absolute Ideer, i hvilke den endelige Verdens Forskelle og Modsætninger fortonedes og forsvandt. Han satte den anelsesfuldt anskuede Helhed mod Empiriens Stykværk, Syntesen mod Analysen. Efter sin egen Mening foregreb han nogle af Schellings Ideer; i den Grad havde han levet sig ind i den spekulative Tankegang, at han kunde fortsætte den paa egen Haand i samme Retning, som de oprindelige Grundlæggere. Lejlighedsvis forvexlede han ved Redaktionen af sine Skrifter Stykker, han havde oversat af Schelling, med sine egne Udarbejdelser, hvad der gav Anledning til Beskyldninger for Plagiat. Denne poetiske, begejstrede Aand, der var nok saa meget Digter og Prædikant som Tænker, kunde ikke gøre ret Skel mellem, hvad han selv havde undfanget, og hvad han havde fundet hos Andre. Hvad han optog fra den tyske Filosofi var især Kants Distinktion mellem Fornuft (i snevrere Betydning) som Evne til Ideer om det Ubetingede, og Forstand, som Evne til Kategorier, der gøre begrænset Erkendelse mulig. Denne Distinktion benyttede han især til at finde en Forsoning mellem Tænkning og Religion. Alle Indvendinger, den foregaaende Tidsalder havde anset for afgørende, bleve nu — ikke ligefrem forkastede, men — skrevne paa »Forstandens« Regning og skudte tilside ved en Appel til »Fornuftens« dybere Opfattelse. Der skjulte sig bag denne Appel den vaagnende Sans for det i Historien og i Livet, som unddrog sig eller hidtil havde unddraget sig videnskabelig Forklaring. Det var en Protest mod den

hidtil udviklede Videnskabs Tilstrækkelighed, en Protest, der blev given og taget som en ny Løsning, en ny Begrundelse. Coleridge kom ikke ud over Anelse og Bebudelse. Han virkede mest gennem Samtaler (eller rettere gennem sine Monologer for Tilhørere). Sit store Værk om Overensstemmelse mellem Filosofien og Kristendommen, til hvilket han henviste sine Tilhørere paa de vanskelige Punkter, fik han aldrig skrevet. Han stillede sig i Modsætning baade til det 18. Aarhundredes Filosofi (Hume og Voltaire) og til den i ydre Former og Formler stivnede kirkelige Teologi. Som Romantikens tyske Systematikere vilde han tilvejebringe en højere Enhed af Reflexion og Dogmetro. I sine Grundtanker minder han om den saakaldte højre Side af Hegels Skole. Treenigheden fandt han f. Ex. Forklaring paa ved at anvende Skemaet Thesis. Antithesis og Synthesis, der fra Fichtes Tid af spillede saa stor en Rolle i den tyske Spekulation. (Under aabenbar Paavirkning af Schellings senere Lære er han dog i Fare for at deducere en Firenighed, idet han sætter Gud som »den absolute Villie eller Identitet« = Prothesis som Grundlag for det Vexelspil af Thesis og Antithesis, der harmoniseres i Synthesis!. Se *Table Talk.* 8. July 1827). Men sammenhængende Tænken var ikke Coleridges Sag. Det er sikkert træffende, naar han er bleven kaldet en religiøs Epikuræer. Han svælgede i religiøse Tanker og Følelser og i Ideer, der kunde afgive Symboler for dem. Men han var en svag Karakter. Hverken sin Livsførelse eller sin Tankegang kunde han beherske. Han flygtede, som CARLYLE (der i *Life of Sterling.* Chap. VIII giver en interessant Karakteristik af ham) har sagt, fra Livet til de teosofiske Drømmes Verden; hvad han gav, var »transscendentalt Maaneskin«, der viste mangen ung tvivlende og søgende Natur de gamle Ting i et nyt Lys, men ikke indeholdt virkeligt nyt Liv. En Mand, der selv en Tid var stærkt paavirket af Coleridge, Carlyles og Stuart Mills Ven John Sterling, har sagt om ham: »Hans Ulykke var, at han fremtraadte i en Tid, hvor der var en Mands Gerning at øve, — og han gjorde den ikke. Han havde ikke tilstrækkelig Karakterstyrke; Lærdomme, som han havde ophørt at tro paa, vedkendte han sig for at undgaa Stridens Uro«. Hvortil denne

Beskyldning, som Sterling gentager i et Brev til Carlyle, sigter, er ikke klart. Men naar det er Spekulation og Fantasi, der blive Hovedorganer for den religiøse Tænkning, sker det let, at der anerkendes flere Lærdomme, end man virkeligt kan omsætte til personlig Ejendom.

Imidlertid, ny Sans og nye Synsmaader havde Coleridge vakt hos Mange i den yngre Slægt. Ingen ringere end Stuart Mill, der dog ellers ikke var gunstigt stemt overfor tysk spekulativ Filosofi, har stillet ham ved Siden af Bentham og betragtet disse to Mænd som de to store befrugtende Aander (seminal minds) for deres Tid. Mills eget store og ærlige Forsøg paa at lære af dem begge ville vi siden komme til at fremdrage. De Fleste af dem, Coleridge foreløbigt paavirkede, vilde ikke lære af Bentham ogsaa, men ledtes gennem »Maaneskinnet« til Ortodoxien, og snart til en mere udpræget Ortodoxi end den gamle. Maaske har Carlyle Ret, naar han siger, at havde der ikke været nogen Coleridge, havde der ingen engelsk-katolsk Bevægelse (Puseyisme) været. Flere af denne Bevægelses Mænd begyndte i hvert Tilfælde med poetiske og spekulative Ideer, før den positivt kirkelige Tankegang tog Fart[89]. At Modsætningerne paa Livsanskuelsens Omraade skærpes i Løbet af det 19. Aarhundrede — i hvert Tilfælde hvad de ydre Formler angaar, — det er Noget, alle Landes Aandsliv frembyder Vidnesbyrd om.

THOMAS CARLYLE (1795—1881) fandt Næring for sin Aand i en helt anden Side ved den tyske Filosofi. Ikke en højere spekulativ Erkendelse, men en kraftigere Hævdelse af Personlighedens Værdi, en ny Tro vandt han gennem Studiet af tysk Digtning og Tænkning. Gennem de tyske Digtere blev han ført til de tyske Tænkere, gennem Schiller og Goethe blev han ført til Kant og Fichte. Han saa klart, at den skotske Skole ikke havde overvundet Humes Tvivl ved sin Appel til Instinktet (*Signs. of the Times* 1829), hvorimod Kant og hans Efterfølgere gik grundigere til Værks og angreb Hume, og overhovedet den mekaniske Filosofi, i Centrum, ikke i Udenværkerne. Især lægger Carlyle, ligesom Coleridge, stor Vægt paa Distinktionen mellem Forstand og Fornuft; den var for ham fra først af det

mest Karakteristiske for Kants Filosofi (*State of German literature.* 1827). Men Goethe var og blev hans Ungdoms store Profet. Saa forskellig hans tunge skotske Natur, hvor Taagerne selv paa klare Dage ikke ganske forsvandt, var fra Goethes lyse Humanisme, saa var Goethe dog hans Forbillede, og hans Trosbekendelse var den samme som Fausts. Fra Kant optog han i sin definitive Filosofi især Distinktionen mellem Tingen i sig selv og Fænomenerne. Alt hvad Naturen viser os, er kun Fænomener. »Klædernes Filosofi«, som han foredrager i sit dybsindige og humoristiske Skrift *Sartor Resartus* (1833), hviler paa den Tanke, at saalidt som Klæderne gør Manden, saalidt har man udgrundet Tilværelsen, fordi man kender Fænomenerne. Tilværelsen er og bliver et uudgrundeligt Vidunder, som maa fylde os med Ærefrygt. Verden er Guddommens Klædning. Naturvidenskaben paaviser blot den ydre Mekanisme, men dermed er Tilværelsens Kærne ikke naat. Naturen er et stort Symbol, en Aabenbaring af Ideer, der ikke kunne gribes ved Hjælp af nogen videnskabelig Metode. Verden er ingen død Maskine, som Videnskaben vil gøre den til. Selv den rent ydre Sammenhæng — Klæderne — er uudtømmelig og uoverskuelig fra vort lille Hjørne af Tilværelsen. Og hvor langt vor Erfaring og vor Tanke end maatte kunne naa, udover Rummets og Tidens Former komme vi ikke, og de ere dog kun Erkendelsesformer; ogsaa de høre med til Guddommens Klæder, der stedse væves paany. Tilværelsens Vidunder skjuler sig for os, fordi vi af sløv Vane tage Formerne for Realiteter, og fordi vore første Grundsætninger ofte kun ere Antagelser, vi ere vante til og derfor ikke drage i Tvivl. Men hvad er Filosofi andet end en stadig Kamp mod Vanen? Den er »transscendental«, netop fordi den overskrider (transscenderer) den blinde Vanes Sfære. Det er da Filosofiens Opgave paany at vække Følelsen for Tilværelsens Under, naar Sindet er sløvet af mekaniske Forestillinger. »Det Menneske, som ikke kan undres, og som ikke stadigt undres og tilbeder, — han være saa ellers Præsident for utallige Videnskabsselskaber og rumme i sit ene Hoved hele Mécanique céleste og Hegels Filosofi og Summen af alle Observatoriers og Laboratoriers Arbejde, — er kun et Par Briller, bag

hvilke der intet Øje er. Lad dem, der have Øjne, se igennem ham, saa kan han blive nogen Nytte til.« (Sartor Resartus. I, 10).

Det er let at se, at Carlyle anvender Distinktionen mellem Tingen i sig selv og Fænomenerne ikke i Kants Aand, men i Romantikens Aand. For Kant var det Videnskabens Opgave at finde Fænomenernes lovmæssige Sammenhæng, og Begrebet om Tingen i sig selv betegnede Grænsen for denne Bestræbelse. Men Romantiken foragter og ophæver den videnskabelige Bestræbelse for at knytte Fænomen til Fænomen efter bestemte Love. Man kommer dog ikke til Ende dermed, og man naar ikke til Tingenes Kærne! Carlyle selv har, ligesom hans Helt i Sartor Resartus (Book II. Chap. 3 og 7), havt en Tid i sin Ungdom, hvor Verden var ham en død Maskine. (FROUDE: *Thomas Carlyle.* I. p. 101)[90]). Studiet af Hume, Gibbon og d'Alembert havde berøvet ham hans Barndoms religiøse Opfattelse. Han gik en Tid helt op i matematiske Studier, og hans første literære Arbejde var en Oversættelse af Legendres Geometri. Da var det, han gennem Md. de Staël blev ført til den tyske Literatur, og Goethes store Verden aabnede sig for ham. »For fire Aar siden«, skriver han 1824 til Goethe, »læste jeg Faust paa mit skotske Hjemlands Bjerge, og da var det min Drøm, at jeg for Dem som for en Fader kunde aabenbare alle de Smerter og vildsomme Farter, som mit Hjerte, hvis inderste Hemmeligheder De saa fuldstændigt synes at kende, har gennemgaaet«. Som Faust blev han utaalmodig over Videnskaben. Hvad nytter det at kunne grave nogle Fod dybere, end man hidtil er naat, naar der dog er uendeligt langt tilbage? Eller, som han senere sagde i en Samtale med Charles Darwin, hvor latterligt er det ikke at bryde sig om, at en Gletscher bevæger sig lidt hurtigere eller lidt langsommere, eller idethele bevæger sig! Som god Romantiker troede han paa Goethes Optik og vilde ikke indrømme Fysikerne Ret til at kritisere den. Hans Antydninger af en Naturopfattelse minde om Schellings, især om den ellevte Forelæsning over »Methode des akademischen Studiums«, hvor det bl. A. udtales, at »Ideerne *symbolisere sig* i Tingene«, og at »Empirismen opfatter Virkeligheden ganske uaf-

hængigt af dens Betydning, idet det er Symbolets Natur at have et eget Liv i sig«: Naturvidenskaben tager altsaa som absolut Realitet, hvad der kun er Symbol.

Men det er ikke den ydre Natur, der interesserer Carlyle. Mennesket er for ham den egentlige Aabenbaring, den sande Schekina, det højeste Symbol. Ingen Analyse kan udtømme dets Væsen. Locke og hans Efterfølgere have villet gennemanalysere og gennemmekanisere Aanden. Og særligt har man villet gøre hele Livsførelsen mekanisk, føre den tilbage til Lyst- og Ulystfølelsernes Mekanik, gøre Nytteprincipet til Regel og udelukke enhver oprindelig, uvilkaarlig, selvstændig Handling. Bentham og Utilitarianismen ere Genstande for Carlyles skarpe Kritik og bitre Haan. Han tillægger Nytteprincipet kun negativ, opløsende Betydning. Det kan være brugeligt til at kritisere den gamle Tingenes Orden, men ikke til at frembringe en ny. Det sætter en død Interessemekanisme i Stedet for den levende, personlige Sædelighed, der udspringer af Sindets Higen efter at fyldestgøre sine indre Idealer. Ligesaa ivrigt Carlyle polemiserer mod hvad han kalder »Aarsags- og Virkningsfilosofien«, ligesaa ivrigt polemiserer han mod en Etik, der bygger paa »Profit og Tab« (virtue by profit and loss), og han ser i Benthams Teori en Løsning af det Problem: »Given en Verden fuld af Slyngler, at vise, hvorledes Dyden bliver Resultatet af deres forenede Bestræbelser«. (*On Heroes and Heroworship.* Lect. VI). Hvad Carlyle har imod den analytiske Psykologi og Nyttelæren, er ikke mindst det, at de lægge for stor Vægt paa bevidst Reflexion. Alt Stort bliver til og modnes i Tavshed. Kun en Mand, der kan tie, bliver en stor Mand; og en stor Gerning, der gøres med fuld Bevidsthed om dens Storhed, er i Virkeligheden en lille Gerning. Med Rette synge Digterne Hymner til Natten. Den fulde, klare Bevidsthed gør Alt smaat og mekanisk. Den højeste Sandhed kan kun existere for Mennesket i Symbolets Form: Symbolet taler og tier, aabenbarer og dølger paa én Gang.

Overfor det teologiske Dogme er Carlyle ikke gunstigere stemt end overfor Naturvidenskab og empirisk Filosofi. Kun i Symbolets Form kan Mennesket have Sandheden. Men Symboler

ældes og slides ligesom Klæder, og nye maa dannes i de gamles Sted. Filosofien, der er en Kamp med Vanen, har særligt at kæmpe med de tilvante og mekaniserede religiøse Forestillinger. Carlyle betegner sit Standpunkt som *naturlig* Supranaturalisme. Det er guddommelige Kræfter, der virke i os og udenfor os. Men de virke paa indre, naturlig Vis. Som Guddommens levende Klædebon stadigt virkes paany i den ydre Natur, saaledes tilvirker den indre Sans stadigt nye Former for det aandelige Liv. Hver Enkelt har at finde sit Symbol og sin Religion, ligesom han har sin Gerning at kaste i Tidens stedse rindende Strøm. »Ved *Religion*«, siger Carlyle (*On Heroes and Herowørschip.* Lect. I), »forstaar jeg ikke den Kirketro, et Menneske bekender, de Trosartikler, han vil underskrive . . ., men det, som et Menneske praktisk tror (ofte *uden* at erklære sig derom til sig selv, og endnu mindre til Andre), — det, som et Menneske praktisk lægger sig paa Hjerte og anser for sikkert angaaende sit indre Forhold til dette hemmelighedsfulde Univers«. Videre at spekulere over Guddommens Væsen er unyttigt. Vi have hver for sig nok at gøre med at udføre den Gerning, der staar i vor Magt. Carlyles religiøse Opfattelse er dog tydeligt nok den samme, som Goethes og som Fichtes i hans senere Skrifter (»Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« og »Wesen des Gelehrten«), til hvilke han endog bestemt henviser. Fichte var den af de tyske Filosofer, Carlyle mest sympatiserede med. Guddomstanken gennemtrænger Alt, den aandelige og den fysiske Verden; hvert aandeligt Væsen er en Gnist fra den. Om hans Gudsbegreb er teistisk eller panteistisk, vil han ikke afgøre. John Sterling havde i et Brev, der indeholder en Kritik af Sartor Resartus, blandt Andet indvendt, at den Gud, der omtales i Bogen, ikke er nogen personlig Gud; Carlyle erklærer det for et abstrakt Spørgsmaal, han ikke kan eller vil drøfte. (Life of Sterling. Part II, Chap. 2). — I sine ældre Dage erklærede han, at det foreløbigt var bedst at tie om Religionen. Dens Tid vil komme igen; men Uærligheden skal først bort (Froude: Thomas Carlyle. II. 2. p. 394).

Carlyles Protest baade mod empirisk og kritisk Videnskab og mod Teologien maatte gøre ham enson. Han følte sig ogsaa

fremmed i sin Tid. Det var en ved Skepsis og Analyse opløst, affældig (decadent) Tid, Mekanismens Tidsalder. Der manglede Aand og der manglede Tro. Tro er Udtryk for Livets Sandhed, hemmelighedsfuld og ubeskrivelig som alle Livsvirksomheder. Men næst efter den romerske Verdens Slutning har der ikke været nogen Tid, der var saa skeptisk, usand og dekadent, som det 18. Aarhundrede, hvis Eftervirkninger strække sig ind i det 19. Aarhundrede. Det er en Tid, i hvilken intet Ideal kan voxe eller blomstre. (On Heroes. Lect. V. — History of the French Revol. Vol. I, Chap. 2). De tre Stadiers Lov fremtræder her tydeligt hos Carlyle, som vist har den fra Fichte og Saint-Simonisterne. Men stærkere end nogen af de andre Forfattere, hos hvem denne Lov fremtræder, udtaler han sig om Tidens Usselhed. Baade mundtligt og skriftligt klager han over at være bleven til i en saa elendig Tid. Hans vældige Fantasi, hans inderlige og let vakte Stemning og hans dybe Tungsind, der stadigt blev forstærket ved legemlig Sygelighed (Dyspepsi), lod ham særligt dvæle ved Tidens Skyggesider, som han overdrev i Forhold til tidligere Tiders. Han havde ondt ved at forestille sig, at denne Tid kunde være en Gennemgangstid til en bedre, positiv Tid, som den jo efter de tre Stadiers Lov skulde. Selv antager han egentligt ingen Huller i Udviklingen: det er en Misforstaaelse, siger han, at tro, at Fugl Fønix brænder sig helt op og saa ligger som en Askehob, indtil en ny Fugl paa mirakuløs Maade bliver til; nej, Ødelæggelse og Skabelse gaa Haand i Haand, og det nye Klædebon væves midt under det gamles Opløsningsproces (Sartor Resartus Chap. 7). Men Carlyle var ikke selv i Stand til at finde de nye Traade. Han er overbevist om, at ingen af Fortidens aandelige Værker gaar tabt: »Hvad saa end mekanisk Videnskab og aandelig Sløvhed sige, saa er Mennesket og dets Univers evigt guddommelige, og hvad Fortiden har ejet af Ædelt og af guddommelig Aabenbaring, kan og skal ikke mistes.« (Life of Sterling. Part I. Chap. 8). Denne Overbevisning om Værdiernes Bestaaen vil han ikke, som Coleridge og Hegel, begrunde ved symbolsk Fortolkning af Dogmer og Skikke. Men han vil have den samme Ærefrygt, den samme Undren, den samme Energi i Forsagelse og i Arbejde, som For-

tidens Tro dels vidnede om, dels betingede, bevaret for Fremtidens Livsførelse. Ved denne Bestræbelse forstaas hans Standpunkt, hans Modsætning paa én Gang til den videnskabelige Kritik og til den kirkelige Tro. Han søger Grundlaget for Værdiernes Bevarelse langt længere inde i Personligheden, end Analyse og Tradition kunne naa. Det levende Klædebon for den Guddomskraft, der aldrig dør, maa væves indefra. Men ville disse indre Kræfter nu ogsaa kunne vækkes efter den Opløsningstid, vi ere stedte i? Carlyle kastes frem og tilbage mellem Troen paa Værdiernes eller de indre Kræfters Bestaaen og det mørke Billede, Tidsalderen frembød. Billedet blev, som det synes, endog mørkere og mørkere for ham. I sin Ungdom var han forarget over Benthams Filantropi, i sin Alderdom over Gladstones Iver for Englands politiske og materielle Udvikling. I en Samtale i Marts 1867 (se Caroline Fox' Dagbøger) erklærer han, at det Hele gaar ned ad Bakke og Intet betyder for ham. Som »en sørgende Jeremias« istemmer han den gamle Klagesang, han havde begyndt at kvæde fyrretyve Aar tidligere, og kan stadigt ingen Lyspunkter finde. Den kraftigere Tro fra hans yngre Dage svækkedes i hans senere Tid.

Aarsagen til Carlyles mørke Blik paa Tiden kan ikke blot søges i hans eget Tungsind og let saarlige Hjerte. Den ligger ogsaa i selve Tidens Uro og Tvivl, i den stedse skarpere Modsætning mellem de stridende Magter paa det aandelige Livs Omraade, det stedse fremskridende Opgør mellem det Gamle og det Nye, et Opgør, ved hvilket Debet og Credit er saa overordentligt vanskeligt at fordele. Vi have set en hel Række Tænkere lige fra Rousseau, Lessing og Kant staa overfor dette Problem. Faa maatte efter deres hele Natur føle Brodden saa skarpt som den skotske Bondesøn, der udgaaende fra den strenge presbyterianske Tro havde gennemlevet og i sit personlige Liv prøvet Tidens aandelige Magter. Problemet vil følge Slægten paa dens Vej, til »det tredie Rige« kommer — om det kommer. At Carlyle saa lutter Mørke om sig, kom af de strenge Fordringer, han stillede til Problemets Løsning. Det var hans iboende Idealitet, hans eget indre Lys, der gjorde Mørket saa dybt omkring ham. Han siger et Sted, at for ethvert ungt og

fyrigt Sind, der træder ind i denne Verden med et stort Maal for Øje og med klart Blik paa Livet, vil Verden staa som slet: ti hvad skulde ellers hans Kraft og Heltemod anvendes til? Var Verden god, var han jo til ingen Nytte! Det er altsaa menneskelig Kraft og Idealitet, der lader Verden staa som ond: det Onde er Skyggen af os selv, en Skygge, der ikke bliver udenfor os, men strækker sig ind i vort eget Sind. Menneskets Ulykke kommer af dets Storhed, af det Uendelige, der rører sig i det, og som det ikke kan faa Luft for i Endelighedens Former. (Sartor Resartus. II, 9. — Life of Sterling. I, 5).

Men Aarsagen laa ogsaa i, at Carlyle var en uforbederlig Romantiker. Han havde hele Romantikens Mangel paa Evne til at opdage Idealiteten i det stadige, trofaste Arbejde, der føjer Led til Led og gennem det Smaa føres til det Store. Han har kun Haan overfor Videnskaben og overfor alle sammenhængende Bestræbelser paa det praktiske Omraade. Og dog maatte netop han, der har talt saa smukke, og ofte saa højrøstede Ord om Tavshedens Betydning og om den stille Forberedelse, naturligt kunne komme til at forstaa, at der kan rejse sig stolte Bygninger af Stene, der hver for sig ere uanseelige. Det er den Tro, der ligger bagved Videnskabens Detailundersøgelser. Men forskende Naturer forstod Carlyle ikke. Overfor Mænd som Stuart Mill, Faraday, Charles Darwin og George Grote har han kun overfladisk Spot tilovers. Froude (II, 2. p. 259) siger om ham: »Han bekæmpede Darwins Lære om Arternes Omdannelse; men jeg kunde se, at han frygtede, den skulde være sand!« Hans Idealisme var sky, fordi han manglede Forstaaelse af det intellektuelle og praktiske Arbejdes Betydning. Hans Tro paa det personlige Liv var ikke saa befæstet, at han kunde stole paa, at det nok vilde bestaa, hvor megen Analyse og Kritik der saa blev anvendt paa det. Livets Kærne kan dog nok taale en Skærsild. Carlyle har Ret i, at vi ikke kunne leve af Kritik, men han saa ikke de ideale Kræfter, der kunne ligge bag ved det kritiske Arbejde. Paa dette Punkt blev Romantikeren Filister.

Naar Carlyle udtaler sig om, hvad der skal bære det aandelige og sociale Liv i Fremtiden, henviser han til det, der efter

hans Overbevisning ogsaa har baaret det i Fortiden: Ærefrygten for Heltene, for de store Mænd. Den uendelige Kraft, der virker og symboliserer sig i Alt, fremtræder især i Mennesket, og aller særligst i det store Menneske. Ligesom hos Fichte staar Troen paa de udvalgte Aanders Opstaaen og Betydning i nøje Forbindelse med Troen paa Guddommens Virken i alle endelige Væsener. Ved Heltene eller de store Mænd forstaar Carlyle Menneskenes Ledere og Forbilleder, Grundlæggerne af Alt, hvad Menneskenes Mængde stræber at udføre og naa. Alle Værker, vi se realiserede omkring os i den menneskelige Verden, have havt deres første Spire i det store Menneskes Sind. Dér virke de usynlige Kræfter, som efter den stille Undfangelses og Frugtsommeligheds Tid tilsidst sætte det Nye ind i den synlige Verden. De store Mænds Historie er derfor Sjælen i Verdenshistorien. Helten kan optræde som Profet, Digter, Statsmand, men i alle Skikkelser repræsenterer han Livets store, samlede Kraft, i Modsætning til al Udvorteshed, Delthed og Begrænsning. Overfor dem kommer den dybe Trang til Ærefrygt, den guddommelige Gnist i Alle, til Frembrud. (Ogsaa paa dette Punkt mindes vi hos Carlyle om Fichte, særligt om dennes »Reden an die deutsche Nation«). Det er Helten, der finder Tilværelsens og Tidernes skjulte Tanker og kundgør dem for Andre i Ord og Handling og derved fører Slægten frem. Mere end nogensinde behøves der i vor Tid saadanne Helte, et oplyst Aristokrati til at lede Menneskene. Den store sociale Kløft, som hele Historien kundgør, bliver i vore Dage bredere og bredere. Carlyle peger allerede i »Sartor Resartus«, før sine egentlige sociale Skrifter, hen til den (i Kapitlet »Helotage«, III, 4), klagende over de Manges legemlige og aandelige Hunger. Folkeundervisning og Udvandring i stor Maalestok ere de Midler, han henpeger til for at afhjælpe Nøden. Nye Profeter og nye Hengist'er og Horsa'er savner han til at sætte disse Midler i Virksomhed. Men at gaa nærmere ind paa det sociale Spørgsmaal laa ikke for Carlyle; dertil foragtede han Filantroper, Nationaløkonomer og Politikere altfor meget. I dets Sted vendte han sig mod Historien for at drage store Skikkelser og Forbilleder frem, om de maaske kunde virke vækkende

og koncentrerede paa den slappe og delte Slægt. Ved sine historiske Skrifter har Carlyle især virket paa større Kredse. Det er gennem disse Skrifter, at hans Tanker virke paa stedse Flere og Flere i vore Dage. Han har for Mange selv været en af de Helte, han skrev om, En af dem, der har Evne til at føle, se og udtrykke Tidens Behov og Tidens Tanker. Om hans Betydning som Historiker skal her ikke tales; den hører hjemme for et andet Forum. Kun genfinde vi Romantiken hos ham i den overvættes Vægt han lægger paa det Oprindelige, Spontane, Uforklarlige hos de store Skikkelser. Intet egentligt Forsøg gør han paa at vise de Stores Afhængighed af Slægten — skønt Storheden jo dog ogsaa viser sig i den store Evne til at komme i Gæld, fordi de Stores aandelige Sans og Forbrug er større end Andres. Kun en mystisk Forklaring af »Helten« giver Carlyle ved at betragte ham som en Inkarnation af den i Alt virkende uendelige Kraft. Ogsaa her viser sig den romantiske Sky for Analysen og for »Aarsags- og Virkningsfilosofien«.

Carlyle gaar dog ikke saa vidt som en senere Opfattelse, der finder »Historiens Maal« i de store Mennesker. Han betragter dem som de store Aarsager, altsaa som de store Tjenere. Han proklamerer Herosdyrkelse — men han ser klart, at det at »dyrkes af« eller herske over en stupid Masse ikke er Heltegerning. »Heltedyrkelse«, siger han (*Past and Present.* I, 6), »ja, mine Venner, men først og fremmest bestaaende i, at vi selv have et Heltesind. En hel Verden af Helte, — ikke en Verden af Stympere, hvor ingen Heltekonge kan regere, — det er, hvad vi stræbe efter.«

c. Kritisk Filosofi.

Samme Aar som James Mills »Analysis«, der betegnede en energisk Genoptagelse af den engelske Erfaringsfilosofis Arbejde, udkom (1829), bragte »Edinburgh Review« en Afhandling af WILLIAM HAMILTON, *Philosophy of the Unconditioned,* ved hvilken den kritiske Filosofi omplantedes paa engelsk Grund. Hamilton var født i Glasgow 1788 og havde studeret der og i Oxford. Da hans epokegørende Afhandling fremkom, var han

Professor i Historie ved Edinburgheruniversitetet, efterat han i en Række af Aar havde levet som Advokat. Hans Udgangspunkt som Filosof ligger i den af Reid stiftede skotske Skole, der betegnede en Reaktion mod Humes skeptiske og negative Resultater. Reid og hans Efterfølgere vilde ved nøjagtigere psykologisk Iagttagelse berigtige disse Resultater, men førtes i deres Iver til at opstille en hel Række oprindelige Evner og Instinkter. Altfor ofte afviste de Analysens og Kritikens Resultater med en Appel til »den sunde Menneskeforstand« — en Appel, der fremkaldte den træffende Bemærkning af Kant, at sin sunde Menneskeforstand beviser man ved at bruge den, ikke ved at beraabe sig paa den, og at Humes Menneskeforstand kunde være ligesaa sund som Reids. Kant optræder her (i Indledningen til »Prolegomena«) som Advokat for Hume, hvem han jo skyldte saa Meget. Men han søgte ad sin egen Maade at gendrive Hume og kom derved til at faa samme Modstander som Reid og hans Disciple. William Hamilton søger nu at forbinde Reids og Kants Lære. I den nævnte Afhandling og i en Række derpaa følgende Afhandlinger, der ligeledes offentliggjordes i »Edinburgh Review«, og af hvilke især maa mærkes *Philosophy of Perception* (1830), udviklede han sine ejendommelige Anskuelser, der havde ikke ringe Interesse i erkendelsesteoretisk og religionsfilosofisk Henseende. Disse Afhandlinger udgav han senere samlede under Titel *Discussions on Philosophy*. I Aaret 1836 blev han filosofisk Professor i Edinburgh og holdt her til sin Død (1856) stærkt besøgte Forelæsninger over Psykologi og Logik, der bleve af stor Betydning for den filosofiske Udvikling i Skotland. Forelæsningerne udgaves senere under Titel *Lectures on Metaphysics* (2 Bind) og *Lectures on Logic* (2 Bind). Hamilton var en skarpsindig Tænker, en ivrig Sandhedssøger, trods sin skotske Alvor beslægtet med Lessing; tillige var han i Besiddelse af omfattende Lærdom indenfor Filosofiens Historie.

I sin Afhandling om det Ubetingedes Filosofi, der er en Kritik af Schelling og Cousin, tildels ogsaa af Kant, vil Hamilton vise, at kun det Betingede og Begrænsede kan være Genstand for Erkendelse, og at Forsøgene paa at opstille en Filosofi

om det Ubetingede ikke kunne gennemføres. Men han giver ikke blot Kritik; han giver Udkast til en hel Erkendelsesteori, som han paa enkelte Punkter udførte videre i sine senere Skrifter. Hans Hovedsætning er: *at tænke er at sætte Betingelser* (to think is to condition). Derved mener han, at Alt, hvad vi skulle kunne opfatte og begribe, bestemme vi ved dets Forhold til noget Andet, som betinger og begrænser det. Et absolut Hele kunne vi ikke opfatte; ethvert Hele er for os stedse Del af et større Hele. En absolut Del kunne vi ligesaa lidt opfatte; enhver Del kan igen tænkes delt og er altsaa en Helhed. Et uendeligt Hele kunne vi heller ikke opfatte; ti der vilde kræves en uendelig Tid til at gennemgaa alle dets Dele. Altsaa hverken det absolut Begrænsede eller det absolut Ubegrænsede kan være Genstand for Erkendelse. Vor Erkendelse angaar det betinget Begrænsede. Det Ubetingedes Filosofi, der tiltror sig Evne til at konstruere et videnskabeligt Begreb om det Ubetingede som det, der paa én Gang skal være absolut Totalitet og Uendelighed, forsynder sig imod vor Erkendelses Natur. I et senere Appendix til Afhandlingen (Discussions p. 577 ff: *Conditions of the Thinkable*) udvikles det, hvorledes enhver Erkendelse bestaar i en Dom, der forbinder to Led: dermed er al Tænknings Relativitet given. Al Erkendelse hviler derhos paa et Forhold mellem Subjekt og Objekt; udover denne Modsætning kunne vi ikke komme, naar vi ikke med Schelling ville hensynke i den absolute Enhed paa mystisk Vis, hvorved al Erkendelse udelukkes. Et andet Forhold, der spiller en væsentlig Rolle i vor Erkendelse, er Forholdet mellem Ting og Egenskab: Tingen og Egenskaben kendes kun i Forhold til hinanden. Ved den nærmere Bestemmelse af Tingene bestemme vi dem i Tid (protensivt) eller i Rum (extensivt) eller med Hensyn til deres Egenskabers Grad (intensivt); men alle disse Bestemmelser ere relative: den ene Tids-, Rums- eller Gradsbestemmelse forudsætter den anden. Ogsaa Aarsagsbegrebet bringer Hamilton ind under, hvad man kunde kalde den erkendelsesteoretiske Forholdslov (*law of relativity*). Han opfatter det som en Begrænsning af vor Erkendelse, at vi kun forstaa Tingene ved at finde deres Aarsager. Vi ere ikke i Stand til at tænke

en ubetinget Begyndelse. Naar et Fænomen begynder, kan det for os kun være tilsyneladende. Ligesaa lidt kunne vi tænke et ubetinget Ophør. Ogsaa et Fænomens Forsvinden kan kun være tilsyneladende for os. Naar vi søge efter Fænomenets Betingelser, vil det sige, at vi forbinde det med andre Fænomener, betragte det som Led i et Forhold — paa Grund af vor Afmagt til at tænke et Ubetinget! Enhver Existens er for vor Erkendelse relativ, er knyttet til en forudgaaende Existens. Saasnart der til det Existerende føjes noget Nyt, der er Mere end Omsætning af det Tidligere i en ny Form, og saasnart der fra det Existerende drages Noget, som ikke kommer igen under en ny Form, staa vi ved det Ubegribelige. Aarsag og Virkning dække hinanden og kunne genfindes i hinanden. Aarsagsbegrebet er altsaa ikke, som Reid og Kant hver paa sin Vis antog, et selvstændigt, isoleret Begreb. Det er en særlig Form for vor Bevidstheds almindelige Maade at virke paa, et særligt Exempel paa den Grundlov, at vor Erkendelse efter sin Natur kun kan fatte det betinget Begrænsede.

Ved denne erkendelsesteoretiske Forholdslov har Hamilton kastet Lys over en væsentlig Side ved vor Erkendelse. I Stedet for Reids Appel til den sunde Menneskeforstands Instinkter og i Stedet for Kants skolastiske Kategoritavle har han sat en Analyse af den erkendende Bevidstheds Grundformer og paavist et fælles Karaktermærke for dem. Psykologien er for ham den filosofiske Grundvidenskab. Bevidstheden er for Filosofen, hvad Bibelen er for Teologen, og Bevidsthedens oprindelige Udsagn maa antages for sande, da de ligge til Grund for al vor Erkendelse. Paa dette Punkt udtaler Hamilton sig undertiden lige som Reid. »Roden til vor Natur kan ikke være en Løgn« — derfor maa den Antagelse af en Modsætning mellem Bevidstheden og dens Genstand, som den umiddelbare Bevidsthed ifølge Hamilton nærer, være sand. Dette er Hamiltons simple Løsning af Problemet om en af Bevidstheden uafhængig Verdens Existens. Problemet faar herved knap Lov at komme frem. Den »naturlige Realisme« har for Hamilton Retten paa sin Side.

Paa de enkelte psykologiske og logiske Spørgsmaal, Hamilton med stor Skarpsindighed og Lærdom har behandlet, kunne

vi her ikke gaa ind[91]). Derimod maa vi dvæle ved de Konsekvenser, Hamilton drager af Erkendelsens Begrænsning. Filosofiens Værdi kan for ham naturligvis ikke bero paa, at den skulde bringe os den absolute Sandhed. Dens Værdi beror idethele ikke paa de færdige Resultater, men paa den stadige Udløsning af aandelig Energi til Virken og Stræben. Ved Spekulationen øves vore aandelige Kræfter. Lessing har Ret, naar han stiller den evige Søgen over Besiddelsen af Sandheden. En vaagen Vildfarelse er bedre end en sovende Sandhed. Filosofien mister ikke sin Værdi, fordi den ender med en paa Indsigt i vor Erkendelses Betingelser grundet Anerkendelse af vor Uvidenhed (docta ignorantia, som Hamilton kalder den med Cusanus). Før den naar denne sin Afslutning, har den udviklet og øvet de ædleste aandelige Kræfter.

Denne Uvidenhed angaaende Tilværelsens absolute Væsen beror paa, at vor Tanke ender i et Dilemma, hvis Led ere lige ufattelige. Skulde vi erkende det Ubetingede, maatte dette enten staa for os som et ubetinget Begrænset, en absolut Totalitet, eller ogsaa som et ubetinget Ubegrænset, et Uendeligt i Tid, Rum og Grad; men ingen af Delene kan fattes af os, fordi begge stride mod Relativitetens Lov. Hamilton mener dog ikke, at vi maa eller kunne blive stikkende i dette Dilemma. Ti i Kraft af det logiske Princip om den udelukkede Midte mellem to hinanden modsigende Muligheder, *maa* en af de to Antagelser være sand. (De logiske Principer have altsaa for Hamilton ikke — som Forholdsloven — kun Gyldighed for vor Erkendelse, men ere laws of things, ikke blot laws of thought. Se herom Discussions p. 577 f.). Der bliver da her ikke blot Plads for en Tro, men Nødvendighed for en Tro. Vi have lært, at vor Erkendelse ikke er Maalestok for Existens, og vi have lært, at der maa træffes et Valg. Ideen om et Ubetinget er ikke, som Kant mente, en positiv Ide, der har sin naturlige Rod i vor Erkendelses Natur; den betegner tvertimod Negationen af al Erkendelse. Medens Coleridge holdt sig til Kants Idelære, skiller Hamilton sig netop fra Kant paa dette Punkt. Han finder Muligheden og Nødvendigheden for en Tro given deri, at vi, hvad Ideen om det Ubetingede angaar, staa overfor to Mu-

ligheder, der begge ere ufattelige, og mellem hvilke vi dog med logisk Nødvendighed maa vælge.

Valget bestemmes efter Hamilton af praktiske, moralske Motiver. Vi behøve et ubetinget Væsen, der kan hævde og sikre vor Aands Bestaaen. Og i Forestillingen om dette Væsen støtte vi os til Analogien med vort eget Væsen. Hamilton er ikke enig med Kant i hans Kritik af den spiritualistiske Psykologi. Vel er Bevidstheden, siger han (Lectures on Metaphysics. I. p. 158), Betingelse for alle indre Fænomener: men den er selv kun et Fænomen; der maa ligge Noget bagved den, hvis Egenskab den er, og det maa være Noget, der er forskelligt fra det, der ligger bagved de materielle Fænomener. Samme Forhold, som der er mellem vor Aand og vort Legeme, antage vi — ved en Analogi — mellem det ubetingede aandelige Væsen, vi tro paa, og den Relativiteternes Verden, Erkendelsen fremstiller for os. Gennem denne Analogi gør Hamilton Overgangen fra Filosofi til Teologi. Filosofiens Ende er Teologiens Begyndelse. Men han siger tillige, at der ingen Vanskelighed rejser sig i Teologien, som ikke allerede fremtræder i Filosofien. Og hans egen Lære bekræfter det: ti hint ubetingede Væsen, der skal være Troens Genstand, opstilles ved Analogislutning og skal altsaa *forholde sig til* Verden som Sjælen til Legemet; men saa bliver det jo alligevel betinget, relativt! Hamilton har ikke vist Muligheden af, at man ved at gaa over til Troen kan slippe for de erkendelsesteoretiske Vanskeligheder, han selv saa energisk har paavist. Han er enig med Fichte i, at en Gud, der kunde begribes, vilde være et betinget Væsen; men en Gud, der stilles i Forhold til en Verden, vilde, selv om han ikke kunde begribes, være et betinget Væsen, og hvis han skal fastholdes som et ubetinget Væsen, vilde hans Begreb indeholde en Selvmodsigelse. — Hvad Troens Indhold angaar, bekræfter det sig her hos Hamilton, hvad vi have kunnet konstatere hos en hel Række Tænkere fra Leibniz' Tid af, at ethvert Forsøg paa spekulativ eller religiøs Verdensanskuelse bevidst eller ubevidst maa støtte sig til en Analogislutning. — Hamiltons hele Standpunkt, der er karakteriseret ved hans psykologiske Udgangspunkt, hans kritiske Analyse af Erkendelsens

Betingelser og Grænser, paa en Gang med Optagelse og med Berigtigelse af Kants Tankegang, og endeligt hans paa Analogi grundede Religionsfilosofi, minder om saadanne tyske Forskere som Fries og Beneke.

To Aar efter Hamiltons Død holdt hans Discipel HENRY MANSEL en Række Forelæsninger i Oxford, som ere udgivne under Titel *Limits of Religious Thought* (Dansk Oversættelse ved N. Teisen: »Grænserne for den religiøse Tænkning«. Odense 1888). Her drager han af Hamiltons Lære den Konsekvens, at en videnskabeligt begrundet Teologi er umulig, fordi vor Erkendelse ikke kan naa det Ubetingede. Men tillige hævder han, at der fra den videnskabelige Tænkning ingen Indvendinger kan rejses mod Aabenbaringen; kun hvis vi havde en absolut Viden, en Filosofi om det Uendelige, kunde man gendrive Aabenbaringen. Og i Tilslutning til Joseph Butlers »Analogy« — et Værk, der overhovedet har spillet en stor Rolle i den religiøse Diskussion i England i vort Aarhundrede — hævder han, at de Vanskeligheder og Modsigelser, der kunne paavises ved de teologiske Antagelser, optræde indenfor ethvert Forsøg paa en afsluttende Verdensanskuelse, selv om de bevæge sig paa Naturens og Fornuftens Grundlag. Deraf slutter han, at Vanskelighederne hidrøre — ikke fra Aabenbaringen, men fra Fornuftens Begrænsning. Vi maa da tro, hvad vi ikke kunne begribe. Det er vor Pligt at antage Guds Personlighed, skønt det for os er selvmodsigende, at et ubetinget Væsen skulde være Personlighed, da Personlighed forudsætter Modsætning og Begrænsning. Vi maa tro paa Forsoningsdogmet og paa Dogmet om de evige Straffe, selv om disse Dogmer stride mod vore Forestillinger om Kærlighed og Retfærdighed. Hvad der er Kærlighed og Retfærdighed i vore Øjne, er det maaske ikke i Guds! Vi se kun Delen, ikke det Hele. Hvis vor Horizont udvidedes, vilde vi opfatte Alt anderledes! Ligesom Hamilton allerede lærte, at det beror paa en Ufuldkommenhed ved vor Natur, at vi opfatte Tingene som Aarsager og Virkninger, saaledes lærer Mansel, at den menneskelige Etik hænger sammen med den begrænsede menneskelige Natur, hvorfor der ikke kan sluttes fra Menneskets Etik til Guddommens Etik. For Menne-

sket er det f. Ex. en Pligt at tilgive, fordi det trænger til et Baand paa sin Selviskhed; men denne Begrundelse af Tilgivelsens Nødvendighed kan ikke gælde for Gud!! — Baade menneskelig Tænkning og menneskelig Samvittighed afskæres altsaa her fra al Indflydelse paa Vurdering af religiøse Forestillinger. Uden Ror og uden Kompas skal Mennesket ifølge Mansel befare Religionens Ocean. Om den teologiske Sejlads vil gaa bedre paa denne Maade, er maaske et Spørgsmaal — saalænge indtil den overmenneskelige Tænkning og den overmenneskelige Samvittighed, der skal slippe for de logiske og etiske Vanskeligheder, er paavist. Mansels Religionsfilosofi blev først modtagen med stor Tilslutning som et godt Vaaben mod Rationalismen og Spekulationen. Men man synes at være kommen noget tilbage fra den første Begejstring[92]), idet man har opdaget, at det var et Vaaben, der let saarede den, der brugte det. Det er jo ogsaa klart, at saa meget man end vil indskærpe Nødvendigheden og Muligheden af at springe fra Tænkning og Samvittighed ind i Troen, saa kan Mennesket selv ved det dristigste Saltomortale nu en Gang ikke springe over sin egen Skygge. —

Foruden Hamilton og hans Disciple maa endnu nævnes en Forsker, som paa frugtbar Maade gjorde Kants Erkendelsesteori gældende i England. WILLIAM WHEWELL (1795—1866), der virkede ved Universitetet i Cambridge først som Naturforsker (Mineralog), senere som Filosof, udgav i Aaret 1837 sit Værk *History of the Inductive Sciences*, der nogle Aar efter fulgtes af *Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History* (1840). I disse Værker søgte han ad historisk Vej at godtgøre Rigtigheden af Kants Grundtanker, som han rigtignok ikke altid opfattede med Skarphed og Klarhed. Han staar paa den engelske Skoles Grund ved at hævde, at al Erkendelse udvikler sig paa Grundlag af Erfaringen. Baade Aandsvidenskaben og Naturvidenskaben ere induktive Videnskaber. Men Induktion betyder ikke blot Opsamlen og Sammenstillen af Fakta; den betyder Gruppering af Kendsgerningerne under en ledende Tanke, Henførelse af dem under en almindelig Lov. Og de induktive Videnskabers Historie beviser nu, at denne Gruppering og Henførelse kun bliver mulig, naar der forud hos Forskeren

gør sig Ideer og Synspunkter gældende, der kunne gøre Opdagelsen af Loven for Kendsgerningernes Forbindelse mulig. Kendsgerningerne maa forbindes ved en aandelig Akt, hvis Mulighed maa ligge i Aandens Natur. Enhver Forsker gaar derfor ud fra Forudsætninger, der ikke kunne udledes af de enkelte Kendsgerninger hver for sig. Ved en nærmere Undersøgelse af den Maade, paa hvilken Forskere som Kepler og Newton kom til deres Opdagelser, belyses denne Opfattelse af Induktionsmetoden nærmere. Begrebet om en Ellipse havde Kepler forud, ligesom Newton havde Begrebet om Tiltrækningen, og kun ved at disse Begreber vare tilstede i Forvejen, bleve deres Opdagelser mulige. Det er ikke Whewells Mening, at saadanne Begreber ligge fuldt færdige i Aanden, men at ingen Opdagelse kan gøres uden Medvirken af en aandelig Aktivitet, der følger sine egne Love. Selv om de specielle Ideer (som f. Ex. om Ellipse og om Tiltrækning) selv have udviklet sig under Indflydelse af Erfaringen, saa komme vi dog tilsidst tilbage til Grundbegreber, der ikke ere Udtryk for Andet end selve Erkendelsesevnens Love, der gøre sig gældende ved al Erfaring, ligefra den simpleste Sansning til den mest omfattende Induktion. Ved at agte paa den Maade, paa hvilken vor Erkendelse virker, finde vi en Række Former eller Grundbegreber, — Begreberne om Tid og Rum som Grundlag for Matematiken, Aarsagsbegrebet som Grundlag for de mekaniske Videnskaber, Formaalsbegrebet som Grundlag for de organiske Videnskaber, og Pligtbegrebet som Grundlag for Etiken, — Begreber, der ifølge Whewell ikke kunne reduceres til simplere Former eller udledes af Iagttagelse. Han lader sig nøje med at opstille dem i en Række uden at underkaste dem en nærmere Prøvelse, og hans Opfattelse faar derved en Lighed med Reids, medens Hamilton, som vi have set, gjorde et interessant Forsøg paa at paavise de forskellige Grundbegreber som forskellige Udtryk for den erkendelsesteoretiske Forholdslov. Heller ikke Forholdet mellem Filosofi og Teologi opfatter han med den kritiske Skarphed, som udmærker Hamilton. Hans Betydning ligger i de Forarbejder, han har ydet til en Induktionens Teori. Han har her paa betydningsfuld Maade belyst Induktionsmetoden som *Opdagelsesmetode*,

medens — som hans store Modstander Stuart Mill paaviste — Induktionsmetoden som *Bevismotode* ikke kom til sin Ret hos ham. For den, der særligt beskæftigede sig med de induktive Videnskabers Historie, maatte jo ganske naturligt det af Whewell saa energisk fremhævede Synspunkt særligt træde i Forgrundeen.

2. JOHN STUART MILL.

a. Biografi og Karakteristik.

JOHN STUART MILL, James Mills Søn, blev født den 20. Maj 1806 i London. Han er et Exempel paa tidlig intellektuel Udvikling, men han udviklede sig ogsaa under et Højtryk af intellektuel Paavirkning, som en mindre kraftig og original Natur neppe vilde have kunnet taale, og som ogsaa hos ham efterlod sig langvarige Følger baade i hans aandelige Retning og for hans legemlige Sundhed. Hans Fader underviste ham selv. Tre Aar gammel begyndte han paa Græsk og snart efter paa Aritmetik; samtidigt lærte han naturligvis engelsk Læsning og Grammatik. Latin begyndte han paa, da han var otte Aar. Historie lærte han paa egen Haand efter udførlige Værker og aflagde saa paa Spadsereture med sin Fader Beretning om, hvad han havde læst. Efterat en stor Del af den græske og romerske Literatur var gennemgaaet, begyndte han, da han var tolv Aar gammel, paa Logik, og det paa egen Haand Læste blev ogsaa her gennemgaaet og gennemdiskuteret paa Spadsereture. Derefter fulgte nationaløkonomisk Læsning samt et omhyggeligt Studium af Demosthenes og Platon, med særligt Hensyn til Argumentation og Metode. Meget tidligt maatte Drengen undervise yngre Søskende og fik derved Øvelse i at beherske og anvende, hvad han havde lært. Det var ingen Propning, der fandt Sted. Faderen bestræbte sig for, at Forstaaelsen Skridt for Skridt kunde følge med Meddelelsen, ja helst gaa forud for denne: »Hvad der kunde udfindes ved Tænkning«, siger Stuart Mill i sin Selvbiografi (*Levned.* Dansk Overs. ved Vilh. Arntzen, p. 34), »sagde min Fader mig aldrig, for jeg havde udtømt mine

Kræfter for selv at finde det«. — Mill anbefaler den Maade, han selv blev undervist paa, til Efterlignelse. Han mener, at hvad han her præsterede, vilde enhver Dreng eller Pige med jævnt gode Evner og en sund Natur kunne yde. Selv om det, der fordredes, ofte laa over Barnets Evne, saa anser Mill det dog for pædagogisk rigtigt at stille saadanne Fordringer: »En Elev, af hvem man aldrig forlanger Noget, som han ikke kan gøre, gør aldrig det, som han kan gøre!« Han vilde aldrig være ved, at denne Opdragelse, der, som han siger, havde givet ham et Kvart Aarhundredes Forspring for hans Jævnaldrende [93]), havde øvet nogen betænkelig Indflydelse paa hans Udvikling og paa hans Sundhed. Og dog er der neppe Tvivl om, at en aandelig Krise, han senere gik igennem, saavel som en Nervesvækkelse, han led af hele sit Liv igennem fra sit tredivte Aar af, for en stor Del vare Følger af den ensidige og forcerede Udvikling i Barneaarene. Det var idetmindste hans Venners Opfattelse (se A. BAIN: *John Stuart Mill. A.* Criticism. London 1882). Mill vilde aldrig indrømme, at Arbejde kunde være skadeligt. Skønt ivrig Erfaringsfilosof var han dog saa spiritualistisk, at han negtede al væsentlig Indflydelse af fysiologiske Dispositioner og Tilstande. Derfor troede han ikke blot, at man uden Skade for Sundheden kunde fremskynde den aandelige Udvikling, men han anerkendte heller ikke nogen oprindelig Forskellighed mellem Individer. Det var stedse et Grundlag for det Haab, han havde til Menneskehedens Fremtid, at alle Karakteregenskaber vare Virkninger af Opdragelsen og af ydre, sociale Forhold, saa at man ved pædagogiske og sociale Reformer vilde kunne ændre de menneskelige Karakterer i ubestemmelige Grader og i samme Retning. I denne Henseende hyldede han stadigt Helvetius' Lære, som hans Fader og Bentham vare saa ivrige Tilhængere af. — Afset fra de fysiske Følger af den forcerede Opdragelse led denne ogsaa af den Mislighed, at det kun var Forstanden, ikke Følelsen og Fantasien, der udvikledes. Hele den uvilkaarlige Udfoldelse af Stemninger og Billeder hæmmedes under denne strengt rationalistiske Opdragelse. Medens han i sin Alderdom i sin Selvbiografi anbefalede den Maade, han var bleven opdragen paa, har

han paa et tidligere Stadium selv følt dens Ulemper. I en Samtale fra 1840, som Kvækerinden Caroline Fox anfører i sine Dagbøger, siger han udtrykkeligt, at han ikke vil anbefale den tidlige intensive Anspændelse ved alle Børns Opdragelse, da det let gaar ud over Barndommens Livlighed og begunstiger Reflexionen paa Aktivitetens Bekostning. »Jeg har aldrig været Dreng«, sagde han, »har aldrig spillet Cricket; det er dog bedre at lade Naturen gaa sine egne Veje«.

Et andet Punkt, hvor Mills Selvbiografi ogsaa maa berigtiges ved, hvad der ad andre Veje er oplyst om hans Udvikling, er det, han beretter om sine religiøse Forestillinger i Barndommen. Han beretter i Selvbiografien, at han slet ingen religiøs Opdragelse fik, da hans Fader forlængst havde opgivet al religiøs Tro. Støttet til bestemte Erindringer fra Familiemedlemmers Side har Bain (i sin Biografi af James Mill) paavist, at Stuart Mill har husket fejl, hvad den definitive Ændring af hans Faders religiøse Standpunkt angaar. I Stuart Mills Barndom gik hans Fader endnu i Kirke, og Sønnen med ham, og den øvrige Familie vedblev ogsaa senere dermed. Der opbevares bestemte Udtalelser af Stuart Mill som Dreng, der vise, at han med Begejstring har læst Bibelen. Men Faderen er meget tidligt begyndt at drøfte religiøse Spørgsmaal med Drengen. Han har lært ham ikke af religiøs Andagtsfølelse at afbryde en Tankegang eller slippe et Problem, før han har faaet at vide, om det kan løses eller ikke. Han har indskærpet, hvad der for ham var den afgørende Vanskelighed ikke blot ved den kirkelige Tro, men ogsaa ved Troen paa en god og almægtig Skaber: Umuligheden af at forene Erfaringen om det fysiske og moralske Onde i Verden med en saadan Tro. Det var Butlers »Analogy«, der havde ført James Mill til det rent negative Standpunkt, han i sin senere Tid indtog i religiøs Henseende. Ikke for første og eneste Gang har her et Forsvarsskrift øvet den modsatte Virkning af den tilsigtede — her dog ved sin Dybde og Konsekvens. Den Tankegang, som Stuart Mill saaledes tidligt førtes ind i, bestemte hans senere Stilling til det religiøse Problem, selv da han efter en aandelig Krise indtog et mere positivt Standpunkt, og endnu i hans efterladte religionsfilosofiske Af-

handlinger mærkes Eftervirkningerne af Faderens Samtaler med den lille Dreng.

Et Aar af sin første Ungdom (1820—21) tilbragte Stuart Mill i Sydfrankrig hos en Broder til Bentham, der havde et Gods der. Han tilskriver dette Ophold en stor Indflydelse paa sin Udvikling. Især blev der vakt hos ham en Kærlighed til Frankrig og en Interesse for fransk Literatur og Politik, som han blev tro hele sit Liv igennem. De franske historiske Forfattere fik senere, paa et vigtigt Tidspunkt af hans Udvikling, stor Indflydelse paa ham, og han fandt hos Franskmændene en Evne til Begejstring og til Selvfornyelse, som han ofte savnede hos sine egne Landsmænd. Efter sin Hjemkomst dyrkede han juridiske Studier og studerede Benthams Skrifter. Hos Bentham fandt han en Ide, der kunde bringe Sammenhæng i alle Forestillinger og Bestræbelser. Han følte sig som et nyt Menneske, da han havde gjort indtrængende Bekendtskab med Benthams »Nytteprincip«. Han siger herom i Selvbiografien (Levned. p. 68 f.): »Dette Princip gav mine Forestillinger om Tingene Enhed. Jeg havde nu en Overbevisning, en Tro, en Lære, en Filosofi, ja en Religion i Ordets bedste Betydning. hvis Udbredelse og Indprenten skulde være mit Livs Hovedopgave. Jeg tænkte mig en stor Mængde Forandringer i Menneskenes Kaar, der skulde gennemføres ved denne Lære . . . . . Den Udsigt til Fremskridt, Bentham aabnede for mig, var tilstrækkeligt vid og glimrende til at gøre mit Liv lyst og give mine Bestræbelser en bestemt Form.«

Med Iver sluttede Mill sig til den Skare af unge Mænd, der stræbte at virke for Benthams og James Mills filosofiske og politiske Ideer. Hartleys Psykologi, Malthus' Nationaløkonomi og Benthams Moralfilosofi var det Grundlag, de arbejdede paa. »Westminster Review« var deres Organ, i hvilket Stuart Mills første større Afhandlinger tryktes, og hvad de først og fremmest kæmpede for, var Ytringsfrihed og Udvidelse af Stemmeretten. De haabede paa, at naar der blot blev givet fuld Adgang til Oplysning og Kundskab, vilde alle sociale Problemer blive løste. Ved klog Selvbeherskelse vilde Arbejderne kunne hindre den stærke Befolkningsforøgelse, der er en Hovedfaktor til at trykke

Arbejdslønnen ned. Klasseherredømmet vilde blive brudt gennem Udvidelse af Stemmeretten. De menneskelige Forestillinger vilde ændres og gennem dem igen den menneskelige Karakter i Kraft af Hartleys Lære om uopløselige Associationer. Trods al den Iver, hvormed disse Idealer og Fremtidsudsigter fastholdtes, udtaler Mill dog, at Udtrykket »Tænkemaskine«, som man ofte med Urette har anvendt paa Benthams Tilhængere, virkeligt passede paa ham i denne Periode. Som han ventede Menneskeslægtens Genfødelse ikke gennem uegennyttig Kærlighed til Retfærdigheden, men fra »den uddannede Forstands oplysende Indflydelse paa de egennyttige Følelser«, saaledes var det hos ham selv væsentligt Forstanden, der førte Ordet. »Min Nidkærhed var«, siger han i sin Selvbiografi, »i dette Tidsrum af mit Liv ikke stort Andet end Nidkærhed for spekulative Meninger. Den havde ikke sin Rod i nogen ægte Velvillie eller Sympati med Menneskeslægten, uagtet disse Egenskaber havde deres tilbørlige Plads i min etiske Opfattelse. Heller ikke stod den i Forbindelse med nogen ideal Højhed. Og dog var min Fantasi meget modtagelig for denne Følelse; men der var den Gang en Stansning i dens naturlige Næring, poetisk Dannelse, medens der var Overflod af, hvad der stod i Strid med den, Logik og Analyse. Føj nu hertil, at min Faders Undervisning havde en Tendens til at undervurdere Følelsen«. (Levned p. 112). Det var det 18. Aarhundredes Rationalisme, der her gennem Stuart Mills Opdragelse fortsatte sin Virkning langt ind i det nye Aarhundrede, næret og ægget ved den stadige Kamp mod Fordomme og sentimentale Deklamationer.

Der indtraadte for Mill, da han var tyve Aar, en aandelig Krise, der i væsentlige Punkter gav ham en anden Livsanskuelse. Grundvolden for hele hans aandelige Liv styrtede pludseligt sammen for ham. Han faldt i en Tilstand af Nedslagenhed. i hvilken han spurgte sig selv, om han nu virkeligt vilde føle sig lykkelig, hvis Alt, hvad han ventede af intellektuelt og politisk Fremskridt, virkeliggjordes — og han maatte svare Nej. Livet blev ham nu tungt og øde. Rent mekanisk udførte han sit Arbejde, men det var ham, som det aandelige Livs Kilde i ham var hentørret. Den stadige Analyse havde gjort Alt koldt for

ham. Den Psykologi, han var blevet opdraget efter, havde vel indset, at Følelserne paavirkes og ændres ved Forestillingernes Udvikling, men havde ikke indset, at dybe og stærke Følelser kun kunne frembringes og bevares ad denne Vej, naar de faa tilstrækkelig Næring gennem uvilkaarlige Erfaringer og gennem stadig frisk og umiddelbar Paavirkning. Nu følte han sig som den, der strander ved Begyndelsen af sin Rejse, med et veludrustet Skib og et Ror — men uden Sejl! — Det var en Reaktion mod den voldsomme Anstrengelse i Barndommen og den første Ungdom og mod den ensidige Forstandsudvikling. Og det var tillige en Reaktion mod det 18. Aarhundredes Tankegang, en Reaktion, der ganske naturligt maatte fremkomme hos en ung Mand, der var opdragen i den gamle Tids Tanker og stod midt i den nyes, selv om han endnu ikke havde ladet dem komme ind over sin Tærskel. — Den aandelige Krise løstes for Mill gennem nye Erfaringer, nye Ideer og et nyt menneskeligt Forhold. — Han blev dybt greben ved et rørende Sted i en Levnedsbeskrivelse og erfarede saaledes, at Følelsens Kilde ikke var udtømt hos ham: »Jeg var ikke længere haabløs; jeg følte, at jeg hverken var et Stykke Træ eller en Sten«. Derved fik han nyt Mod. Han fordybede sig i Digterne, af hvilke især Wordsworth fik stor Betydning for ham. Han lærte, hvilken uundværlig aandelig Næring Poesien kan give; hidtil havde han været tilbøjelig til, med Bentham, at frygte, at den skulde bibringe Menneskene falske Forestillinger. Han lærte at give det Ubevidste og Uvilkaarlige dets Ret i Livet og erfarede, hvor vigtigt det er ikke at stirre paa sin egen Lykke som sidste Formaal, men at sætte sig et højere Formaal: saa vil Lykken findes ved Bestræbelsen for at virkeliggøre det. »Kun de ere lykkelige, som have deres Blik rettet paa noget Andet end deres egen Lykke . . . . Spørg dig selv, om du er lykkelig — og du vil ophøre at være det!« — Hertil kom nye Studier, især af de franske Historikere (Guizot, Michelet, Tocqueville), der lærte ham, at Institutioner og Love udvikle sig efter naturlige Love; de svare til Samfundets og Anskuelsernes Udviklingstrin, og deres Fuldkommenhed maa betragtes i Forhold til dette Trin, og kun til en vis Grad kan den Orden, Frem-

skridtet følger, ændres ved vilkaarlig Indgriben. Særligt gjorde Comtes og Saint-Simonisternes Skrifter stærkt Indtryk paa ham. Han lærte Forskellen mellem kritiske og organiske Perioder at kende, og Carlyles Arbejder virkede paa ham som en mægtig Personlighedspoesi. Han indsaa, at man ikke, som han hidtil med sin Fader og Bentham havde trot, kunde behandle menneskelige Forhold rent deduktivt, eller tillægge ydre Forhold en aldeles bestemmende Indflydelse. Han kom, hvad der dog ogsaa var mest konsekvent for en Tilhænger af Erfaringsfilosofien, til at give Erfaringen dens fulde Ret. Ogsaa i hans religiøse Anskuelser har denne Krise og dens Løsning grebet ind, uagtet han ikke omtaler dette Punkt nærmere i Selvbiografien, hvor han kun siger, at han nu saa Betydningen af det indre Menneskes Udvikling. Grunden til de religiøse Anskuelser, han har udviklet i sine efterladte Afhandlinger, er bleven lagt i disse Aar, saaledes som det senere nærmere skal paavises. Af Benthams Venner blev han betragtet som en Frafalden, medens han i andre Kredse blev modtagen som den, der havde brudt med Sektfordomme for at gribe Sandheden. I en af Caroline Fox optegnet Ytring siger Mills Ven John Sterling om ham, at han har ofret Stillingen som ubestridt Leder af et mægtigt Parti for den højere Hæder at være Menig i Sandhedens Armé, og Sterling haaber, at Mills Bøger ville virke til at give Følelsen af Ærefrygt den Plads i Livet, som saa Mange have negtet den. — Men hvad Følelsesbevægelse og Selvforglemmelse havde indledet, og hvad udvidet historisk Blik og religiøs Sans havde udviklet, det fik dog i hans Liv først den rette Fylde ved Bekendtskabet med den Kvinde, der senere blev hans Hustru, og hvem han selv tillægger en aldeles overvældende Indflydelse paa sin aandelige Udvikling og betragter som en i højeste Grad overlegen Aand. Ved sine overstrømmende Lovtaler over hende stillede han sine Venner og — især ved sin Selvbiografi — sine Læsere en Gaade, idet han synes at tilskrive hende Alt, hvad han har ydet. Hemmeligheden er vel, at Eros her som saa ofte har været den store Læremester, der har givet Blik for Idealer og Sans for inderlige, personlige Egenskaber og har sat Følelsen i en Bevægelse, der ikke

stanser ved den Genstand, der har vakt den. Derved forklares, at Mills Nærmeste og Venner ikke kunde se noget Overordentligt i den, der for ham var en Genius af højeste Rang. En af hans Brødre, som kendte hende godt, plejede at sige, at hun var en dygtig og mærkelig Kvinde, »men ikke Noget i Lighed med, hvad John tog hende for«. Hvor Mill gør nærmere Regnskab for, hvad han skylder hende, undtager han sine rent videnskabelige Arbejder (sin Logik og de teoretiske Partier af Nationaløkonomien) fra hendes Indflydelse, hvorimod han karakteriserer hende som den, der havde det frieste og dristigste Blik for Idealet og for, hvad Fremtiden kunde bringe, samtidigt med at hun besad en stor Sans for konkrete, faktiske Forhold og levende Evne til at anskueliggøre dem, ligesom hun ogsaa havde en sikker Opfattelse af forskellige Synspunkters relative Betydning[94]). Man forstaar, at Mill her har fundet Noget, han hele sit Liv havde savnet, og som hans Opdragelse havde gjort ham mindre modtagelig for, indtil det i personlig Virkelighed traadte ham i Møde. Han fandt sin Beatrice, som Comte fandt sin.

Stuart Mill kom tidligt i praktisk Virksomhed, idet han allerede sytten Aar gammel blev ansat i det ostindiske Kompagnis Tjeneste og her efterhaanden steg til at beklæde den høje Post, som Faderen tilsidst havde havt. Han ledede en Tid Undervisningsvæsenet, senere den indiske Regerings Korrespondance med de indiske Fyrster og med udenlandske Stater, og havde tilsidst som Chief Examiner of the Indian Correspondance Overopsyn med hele Administrationen. Hans Virksomhed i disse Stillinger har vundet stor Anerkendelse fra kompetent Side, og der blev ved det indiske Kompagnis Opløsning tilbudt ham en Plads i det nye »indiske Raad«, hvilken han dog af Helbredsgrunde afslog. I sin Fritid fortsatte han sine Studier. I sine yngre Dage var han ivrigt Medlem af en Diskussionsklub, i hvilken Benthams Disciple drøftede filosofiske, literære og politiske Spørgsmaal med unge Mænd fra andre Kredse, dels Toryjurister, dels Coleridgianere. Som Forfatter virkede han en lang Tid kun i Tidsskrifter og Blade. Sine vigtigste Afhandlinger har han samlet i en Række af Bind under Nav-

net *Dissertations and Discussions.* Hans definitive Anskuelser om filosofiske Spørgsmaal grundlagdes omkring 1830. Af Paavirkninger fra en senere Tid maa især nævnes dem, han modtog fra Comte, med hvem han i lang Tid stod i livlig Brevvexling, og fra Carlyle, hvem han beundrede som en Profet, men ikke kunde følge som Filosof. — I hine Afhandlinger finder man den forbausende Ligevægt og Alsidighed, der udmærker Mills Tankegang. Efterat den strenge Skole i klar Tænkning, han havde gaaet igennem i sin Barndom, var bleven suppleret ved rigere Erfaringer, var han i Stand til at vise Anerkendelse og kaste Lys til mange Sider.

Reaktionen mod det 18. Aarhundredes Tankegang og særligt mod de fra Bentham og James Mill stammende Synsmaader virkede stærkere paa Mills sociale, literære og religiøse Opfattelse end paa hans almindelige filosofiske (erkendelsesteoretiske og moralfilosofiske) Standpunkt. I Caroline Fox' Dagbøger træffe vi ham i den Kreds af fremragende Mænd, der færdedes i den begavede Kvækerfamilies Hus i Falmouth [95]). Mill var tagen ud til Cornwall for at pleje en brystsyg Broder. De Ytringer og Samtaler af ham, som refereres, bære et inderligt, personligt Præg, vidne om dyb Grebethed af Livet og dets Opgaver. Han taler meget i Carlylesk Aand, og man havde neppe i Kredsen derude Følelsen af at være sammen med en af Aarhundredets mest radikale Mænd. Senere, da Bogen »Om Friheden« udkom, følte den ivrige Tilhørerinde sig dybt forarget (som hun for Resten ogsaa havde følt sig ved Carlyles »Life of Sterling«). Der var for Mill ingen Modsigelse i den Personlighedsfilosofi, han var bleven ført ind i, og den strengt rationelle Betragtning af Erkendelsen og Livet, han anvendte i sin Forsken. Hans Betydning beror fra en væsentlig Side netop paa, at han har frigjort Personlighedsfilosofien fra den romantiske, erkendelsesskye Karakter, den havde hos Carlyle. For ham var personlig Inderlighed og Begejstring ikke uforenelig med utrættelig Søgen efter Begrundelse og Aarsagsforklaring. Han lærte — efter sin Krise —, at man kan have et stort Blik paa Livet uden derfor at frygte eller foragte Tænkningen. Det kunde Carlyle stadigt væk ikke faa i sit Hoved. »Stakkels Fyr«, sagde han om Mill,

»han har maattet arbejde sig ud af Benthamismen, og de Sindsbevægelser og Lidelser, han har gaaet igennem, have hjulpet ham til Tanker, der aldrig kom ind i Benthams Hoved. Men han er alligevel altfor ivrig efter at bevise Alting. Hvis John Mill kom op i Himlen, vilde han neppe være glad, før han havde fundet ud, hvorledes Alt var indrettet. Jeg for mit Vedkommende vilde ikke bryde mig meget om Maskineriet der paa Stedet, men ganske opgive det Spørgsmaal, om der skulde gives en Haandværkerstand eller en Arbejderklasse blandt Englene.« (*Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox.* 6. Juni 1842). I humoristisk Form har Carlyle her træffende angivet Forskellen mellem sig og Stuart Mill. Dog maa der maaske føjes til, at hvis Himlen ikke særligt er forbeholdt Romantikerne, ville Indsigten i og Arbejdet med Livets Mekanisme være nødvendige for at berede Vejen til Himlen. Og desuden maa Himlen antages at skaffe Tilfredsstillelse for den intellektuelle Trang saavel som for enhver anden personlig Trang. Hvad Carlyle bebrejder Mill, kunde han ligesaa vel bebrejde Sokrates, der jo tænkte sig i den anden Verden at skulle tilbringe Tiden ligesom her med Prøven og Forsken. — En Sammenligning mellem den Maade, paa hvilken Stuart Mill i sit Levned omtaler Carlyle, og den Maade, hvorpaa Carlyle i Samtale og Breve (se f. Ex. Froude II, 1. p. 74; II, 2. p. 419) omtalte Mill, selv lige efter dennes Død, godtgør, hvem af de to Mænd der havde den bedste Evne og den redeligste Villie til at forstaa og anerkende. Carlyle, der selv altid havde Ventilen aaben og højrøstet forkyndte Tavshedens Evangelium, kunde ikke forsone sig med det Afdæmpede i Mills Personlighed. Og da han havde maattet opgive Haabet om at faa en ubetinget Tilhænger i Mill, havde han næsten kun Haan og Spot tilovers for ham. —

Stuart Mill tillagde den rent teoretiske Debat, der føres i den nyere Filosofi mellem Empirismen og Spekulationen, en overordentlig stor praktisk Betydning. Alle falske Antagelser og Retninger paa det moralske, religiøse og sociale Omraade ville — mener han — være uovervindelige, hvis man ikke gendriver den Paastand, at Sandheder kunne vindes ved umiddelbar Skuen, ad den rene Tænknings Vej, uafhængigt af Erfaring

og Iagttagelse. Denne Paastand gør i Virkeligheden en Antagelse til sit eget Bevis! Aldrig har man udtænkt et bedre Middel til at sikre Bevarelsen af alle indgroede Fordomme! I Modsætning hertil stiller Mill Udledelsen af al Erkendelse fra Erfaringen og Forklaringen af alle intellektuelle og moralske Egenskaber ved Hjælp af Forestillingsassociationens Love. Her er der Opgaver nok at løse, medens den intuitive Filosofi, der betegner det 19. Aarhundredes Reaktion mod det 18., begunstiger den menneskelige Magelighed samtidigt med, at den er et Værn for alskens konservative Fordomme. Det var denne Tankegang (se Levned. p. 226 f. 277 f), der laa til Grund ved Udarbejdelsen af hans to filosofiske Hovedværker *System of Logic* (1843) og *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865). — I sin Logik har han for første Gang givet en Induktionens Teori, systematiseret Erfaringsmetoderne, ligesom Aristoteles systematiserede de Metoder, i hvilke det deduktive Ræsonnement bevæger sig. Aristoteles havde til sine Forgængere de græske Filosofer og Sofister og som Grundlag de ivrige Diskussioner, der holdtes i Aten, især i de sokratiske Skoler. Stuart Mill byggede paa den moderne Naturvidenskabs Historie gennem tre Aarhundreder og en Analyse af de Former, i hvilke dens Arbejde har bevæget sig. Hans Værk betegner den mest gennemførte Fremstilling af Empirismen i Erkendelsesteorien, som er given, ligesom hans Fader i sin »Analysis« havde gennemført Empirismen paa det psykologiske Omraade. Der fremtræder i Grundlaget for Mills Logik en tydelig og skæbnesvanger Indflydelse af hans Faders psykologiske Teori, hvilken Teori han senere (dels i Noterne til en ny Udgave af »Analysis«, dels i Skriftet om Hamiltons Filosofi) opgiver, uden at blive sig bevidst, hvilken Virkning denne Opgiven egentligt har paa Erkendelsesteorien. Hans store Sandhedskærlighed, der viser sig i hans Utrættelighed i at gaa ind paa Indvendinger og lade disse faa deres fulde Virkning, har ogsaa aabnet hans Blik for Sandheder, han ved Begyndelsen af sin Løbebane endnu ikke havde Blik for. Han begyndte at skrive paa sin Logik 1830, og endnu i den sidste Udgave af Skriftet om Hamiltons Filosofi, ved Slutningen af hans Liv, foretager han Modifikationer i sin Opfattelse, frem-

gaaede af hans uafbrudte Arbejde med Problemerne. Medens han udgaar fra James Mills Opfattelse af Bevidstheden som en Række eller Hob af selvstændige Elementer, der paa rent udvortes og egentligt uforklarlig Maade bringes i Forbindelse med hverandre efter Associationens Love, ender han med at anerkende Enheden og Sammenhængen i Bevidstheden som fundamental psykologisk Kendsgerning. »Det forenende Princip«, som Hume vilde skyde bort, har Mill nu anerkendt som Hjørnesten. Derved betegnes et Brud med den ældre engelske Skole, hvis Rækkevidde Mill ikke var sig bevidst.

Foruden de nævnte rent filosofiske Skrifter (til hvilke endnu maa føjes en interessant Bog om Auguste Comte) foreligger der en hel Række af betydningsfulde Skrifter af etisk, socialt og politisk Indhold. Herhen hører hans *Principles of Political Economy* (1848), i hvilket Værk han opfatter Nationaløkonomien som en Del af hele Samfundslæren og gennemfører en Sondring mellem Lovene for Produktionen og Lovene for Fordelingen, en Sondring, der giver ham Mulighed for at anerkende det Berettigede i de socialistiske Systemer. (Det var dog først i Bogens anden Udgave, 1849, at denne Anerkendelse ret kom frem). Medens han hidtil i sin Faders og Benthams Fodspor havde kæmpet mod Klasseherredømme og for personlig Frihed, stod det ham nu klart, at der bag den politiske Emancipation stod et langt alvorligere Spørgsmaal, det sociale. Saint-Simonisterne havde allerede aabnet hans Øje for det. At han ikke tabte Blikket for den personlige Friheds Betydning, viser Bogen *Om Friheden* (1859). I Afhandlingen *Utilitarianismen* (oversat af G. Brandes under Titel: Moral, grundet paa Nytte- eller Lykkeprincipet) forsvarer han den etiske Nyttelære mod dens Modstandere, og i Skriftet *Om repræsentativ Regering* (1860) giver han sin politiske Teori.

Mill havde Sæde i Parlamentet 1865—1868 og vandt Anerkendelse for sin Klarhed og Sagkundskab, skønt han især tog Ordet i de mest upopulære Spørgsmaal. Gladstone har i et Brev (af 19. Decbr. 1888, citeret hos GOMPERZ: *John Stuart Mill.* Ein Nachruf. Wien 1889. p. 46) udtalt sig om Mills parlamentariske Virksomhed paa følgende Maade. »Mr. Mills

fremragende Aandsgaver vare os Alle velbekendte, før han traadte ind i Parlamentet. Hvad hans Færd der aabenbarede os, mig idetmindste, var hans Karakters usædvanlige Adel. Jeg plejede dengang i Samtale at kalde ham Rationalismens Helgen . . . . Paa den anden Side var han vel Filosof, men ikke en Mand med fixe Ideer. Han forenede Statsmandens sunde Sans og praktiske Takt med en ensom Tænkers høje Selvstændighed. Jeg behøver ikke at sige, at jeg hilste hans Fremtræden med Glæde og dybt beklagede hans Forsvinden, og det i hele Underhusets Interesse. Han var et Gode for os Alle. I ethvert Parti, indenfor enhver politisk Retning ere, det maa jeg med Smerte bekende, saadanne Mænd sjældne.« — Grunden til, at Mill ikke blev genvalgt, var dels, at man benyttede hans religiøse Anskuelser imod ham, dels at hans radikale politiske Ideer gik for vidt for den Klasse af Vælgere, der første Gang havde valgt ham.

Under et Ophold i Avignon døde Stuart Mill den 5. Maj 1873. I ham gik en af det 19. Aarhundredes største, ærligste og ædleste Aander bort. Hans Livsgang, som han selv har skildret den, er en Kilde til Belæring for enhver Stræbende, ligesom hans Skrifter kaste Lys over nogle af de vigtigste Emner for menneskelig Tænkning[96].

b. *Den induktive Logik.*

Mills Hovedstyrke som Tænker bestaar i den utrættelige Diskussion, den ufortrødne Venden og Drejen af Problemerne for at komme til deres sidste Forudsætninger. I de senere Udgaver af *System of Logic*, i hvilke der tages Hensyn til de Indvendinger, der rejstes mod hans Teorier, faar hans Fremstilling en dialogisk Karakter. Ligesom Forfatteren af en Dialog, naar denne virkeligt fortjener sit Navn, bestræber sig for at lade de forskellige Standpunkter komme frem i saa tydelig og karakteristisk Form som muligt, saaledes er det ogsaa Mill's Bestræbelse at lade sine Modstanderes Opfattelse og Indvendinger vederfares fuld Ret; han betragter dem egentligt ikke som Modstandere, men som Medarbejdere. At hans Forstaaelse af

andre Standpunkter havde sin Grænse, følger af sig selv; det var den samme Grænse, som hans Personlighed og hans historiske Udgangspunkt som Tænker idethele satte for hans Forsken. Denne Grænse træder for en kritisk Prøvelse saameget des tydeligere frem, som det psykologiske Grundlag for hele hans Erkendelsesteori forskyder sig for ham, uden at han synes at være bleven opmærksom derpaa. Den, der vil vurdere Mill, maa først og fremmest se ham som den store Søger. Hans Fortjeneste af Filosofien staar og falder ikke med Afgørelsen af det Spørgsmaal, om det er lykkedes ham at gennemføre Empirismen i saa absolut en Form, som selv Hume endnu ikke havde tænkt sig den.

Det er Erfaringens Logik, Mill stiller overfor den rene Tænknings Logik, dels i Modsætning til denne, dels som Udvidelse af den. Den rene Tænkning kan ikke udvide vor Erkendelse, blot føre os til at bevare Overensstemmelsen mellem vore Forestillinger. Men nye Sandheder faas kun ved Iagttagelse og Erfaring, og det Spørgsmaal opstaar da, ad hvilke Veje vi paa Grundlag af Iagttagelse kunne bevise de nye Sandheder. Det er paa Beviset, ikke paa selve Opdagelsen, Mill lægger Hovedvægten. Hans ledende Interesse er den at lade alle Antagelser undergaa en Skærsild, før de komme ind i Sandhedens Himmel. Hvorledes Antagelserne fra først af opstaa, interesserer ham mindre; det er Begrundelsen, det kommer an paa. Filosofiens Betydning og praktiske Værd beror for Mill, ligesom for Carlyle, paa, at den er en Kamp med Vanen. De Antagelser, der have dannet sig hos den Enkelte ved uvilkaarlig Forestillingsassociation, eller som han har modtaget ved Overlevering, skulle sigtes og prøves, forat man kan udelukke Fordomme, der hindre Fremskridtet. For hans store Haab om Fremgang for Menneskeslægten stod den konsekvente Tilbageføren af alle Antagelser til Erfaringen som en væsentlig Støtte.

Afset fra saadanne Tilfælde, hvor en almindelig Sætning slaas fast af en Autoritet, saaledes som ved teologiske og juridiske Sætninger, er enhver almindelig Sætning, hævder Mill, kun Opsummering af en Række enkelte Iagttagelser. Den deduktive Logik, der begynder med almindelige Sætninger, forud-

sætter derfor en induktiv Logik, der viser, hvorledes vi naa til disse almindelige Sætninger udfra de enkelte Iagttagelser. Den rene Tænkning forudsætter stedse Erfaringen. Slutter jeg f. Ex. saaledes: »Alle Mennesker ere dødelige — Hertugen af Wellington [der endnu levede, da Mill skrev sin Logik] er et Menneske — altsaa er Hertugen af Wellington dødelig«, — saa er det klart, at jeg for at have Ret til at opstille den første Sætning, om *alle* Menneskers Dødelighed, egentligt maa være sikker paa, at Hertugen af Wellington ogsaa vil dø. I Virkeligheden, siger Mill, slutter jeg ikke fra *alle* Menneskers Død til Wellingtons Død, men jeg slutter fra en stor Række Erfaringer om enkelte Menneskers Død til dette enkelte Menneskes, Wellingtons Død. Vidste jeg virkeligt, at *alle* Mennesker vare dødelige, behøvede jeg jo slet ikke at slutte, da Wellingtons Dødelighed var indbefattet i den almindelige Dødelighed. Min Slutning er da egentlig denne: John er dødelig, Thomas er dødelig o. s. v. o. s. v. — saa er Wellington vel ogsaa dødelig. Til Grund for enhver Syllogisme, hvis Oversætning ikke fastslaas ved Autoritet, ligger altsaa i Virkeligheden en *Slutning fra Enkelthed til Enkelthed.* Dette er den Slutningsform, hvoraf baade Induktionen og Deduktionen udspringer, — først Induktionen, og saa Deduktionen. Begyndelsen til hele Erkendelsesprocessen bestaar i, at to Fænomener (Menneske og Død f. Ex.) for mig forekomme sammen. Næste Gang det første af dem indtræder, vil da Forventningen om det andet indtræde. Bekræftes denne Forventning, opsummerer jeg alle disse Erfaringer i en *almindelig* Sætning, det vil sige, i en Sætning, der giver mig *alle mine Erfaringer* i kort Indbegreb. Mere kan den ikke give mig, naar jeg ikke vil foretage en uberettiget Generalisation. Al Slutning er derfor fra Enkelthed (eller Enkeltheder) til Enkelthed (from particulars to particulars). Denne Slutning forekommer allerede hos Børn. Naar Barnet ser Flammen paa hvilken det før har brændt sig. trækker det Haanden tilbage, ikke fordi det har opstillet nogen almindelig Sætning, men fordi Synet af Ilden umiddelbart fremkalder Forestillingen om Smerte. Ogsaa Dyr kunne slutte saaledes, ti ikke blot

brændt Barn, ogsaa brændt Hund skyr Ilden. (Logic. Book II. Chap. 3 § 3).

Mill ser naturligvis klart, at denne umiddelbare Overgang fra en Iagttagelse til en Forestilling eller en Forventning blot er en Association, hvis Berettigelse først skal prøves. Det er en Association af den Art, til hvilken James Mill søgte at føre al Association tilbage, Association »ved Berøring«: vi have ofte set A og B sammen, og vente nu B, fordi A indtræder igen. Men kan der nu gives *Bevis* for en saadan Forventnings Gyldighed? Ti det drejer sig i Logiken jo ikke om, hvad vi anerkende som gyldigt, men om, hvad vi *bør* anerkende som gyldigt (Evidence is not that which the mind does or must yield to, but that which it ought to yield to. Logic. Book III. Chap. 21. § 1). Med hvilken Ret slutte vi da fra et Fænomens Indtræden (A) til et andet, fra det forskelligt Fænomens Indtræden (B)?

Paa Grundlag af Erfaringsvidenskabernes Historie, et Grundlag, ved hvis Benyttelse Mill erkender at have Forgængere i Comte, Whewell og John Herschel (On the Study of Natural Science. London 1830), opstiller han nu fire Hovedmetoder, ved hvis Hjælp der kan skelnes mellem gyldige og ugyldige Forestillingsforbindelser. Den meget udførlige Fremstilling af disse Metoder (hvis ubestemte Hovedtræk Herschel havde givet) er et af de vigtigste Partier i Mills Værk. Her kunne vi kun holde os til et Hovedpunkt, den Vægt, Mill lægger paa de negative Tilfælde, de Erfaringer, i hvilke et Fænomen indtræder. skønt Omstændighederne ellers paa nogle enkelte nær ere de samme som i de Erfaringer. i hvilke det indtræder. I saadanne Tilfælde finder *Forskelsmetoden*. den induktive Hovedmetode, Anvendelse. (Den er antydet af Bacon som en af de vigtigste »instantiæ solitariæ«). I de enkelte Omstændigheder, ved hvilke en Erfaring, der frembyder Fænomenet, er forskellig fra en Erfaring, der ikke frembyder Fænomenet, maa vi da se Noget, der staar i Aarsagssammenhæng med dette (enten som dets Aarsag eller dets Virkning eller saaledes, at begge Dele ere Virkninger af samme Aarsag). Kun da kunne vi derfor med Rette vente B efter A, naar det har vist sig, at med Fraværelsen af

A følger Fraværelsen af B. Og vi behøve da kun to Tilfælde, et positivt og et negativt, til at fastsætte en Lov angaaende Forholdet mellem A og B.

Kun i meget simple Tilfælde er Slutningen dog saa simpel. Ved indviklede Forhold, hvor mange forskellige Elementer virke sammen, maa vi først opløse Fænomenet i dets enkelte Elementer, derefter ved simple Induktioner undersøge, hvorledes ethvert af disse virker, derefter igen ved Deduktion udfinde, hvad Resultatet vil blive af deres forenede Virken, og tilsidst ved Iagttagelse paavise, at hvad vi have sluttet eller beregnet, ogsaa virkeligt stemmer med Erfaringen. Den hele Erkendelsesproces bestaar altsaa af tre Led, Induktion, Deduktion og Verifikation. — Det er saa langt fra, at Mill miskender den deduktive Metodes Betydning, at han endog ser et Bevis paa en Videnskabs Fuldkommenhed i den Rolle, Deduktionen spiller indenfor den. Hvad han indskærper, er kun, at al Deduktion tilsidst hviler paa Induktioner og maa bekræftes ved sine Resultaters Overensstemmelse med Erfaringen. Han forkaster kun den rene Tænkning, naar den vil begynde uden Erfaringsgrundlag og ende uden Erfaringsbekræftelse.

Selve Forskelsmetoden, der skal bære Erkendelsens hele Bygning, er nu, som Mill klart ser, kun bevisende, naar vi gaa ud fra, at der er en saadan Sammenhæng i Naturen, at hvad der en Gang er sket, vil ske igen, naar ganske de samme Forhold indtræde. Naturens Ensformighed eller Aarsagsloven er altsaa Forudsætning for Gyldigheden af alle vore Slutninger angaaende virkelige Fænomener. Ved Drøftelsen af, hvorledes Aarsagssætningen bevises, tager Mill det store Problem op, som Hume og Kant havde drøftet. Han besvarer det i Humes Aand, men saaledes, at han vil belyse det fra den logiske Side, medens Hume erklærede det for logisk uløseligt og strax gik over til at give en psykologisk Forklaring af, hvorledes Antagelsen af en Aarsagssammenhæng kunde være opstaaet.

Mill bestrider, at Aarsagssætningen er grundet paa umiddelbar Tro, Intuition eller Instinkt. For det Første ere Tro eller Instinkt ikke Beviser. En stærk og fast Forestillingsassociation kan frembringe en Overbevisning, der ikke kan rokkes ved

noget Modbevis; men dens Styrke er ikke selv et Bevis. Paa den anden Side kan, mener Mill, enhver Aarsagsantagelse ophæves og »Instinktet« skydes til Side. Enhver, der er vant til Abstraktion og Analyse, og hvis Indbildningskraft kan røre sig frit, vil ikke finde det umuligt at tænke sig et absolut Kaos, hvor Fænomener følge efter hinanden paa stedse skiftende Maade, uden nogen bestemt Lov. (Logic III, 21, 1. 4). Og ofte nødes vi til at stanse ved blotte »Kollokationer«, et Indbegreb af faktisk givne Forhold, der ikke igen kunne vises at være foraarsagede. Menneskene have da heller ikke til alle Tider trot paa Aarsagsloven; de have antaget »Tilfælde« og tillagt »den frie Villie« Realitet. Vi behøve heller ikke for at forstaa Erfaringsvidenskabens Gyldighed at antage, at Aarsagsloven gælder for alle Fænomener, naar vi kun antage den gyldig for de Omraader, vor Undersøgelse bevæger sig paa; Planetbevægelsen kan f. Ex. være bestemte Love underlagt, selv om Vind og Vejr ikke ere det. Og vi mangle al Ret til at udstrække Aarsagslovens Gyldighed længere end til den os bekendte Del af Universet. Erfaringer kunne kun begrundes ved Erfaringer; selve Erfaringsvidenskabens Grundlag maa faststilles ad Erfaringens Vej. Erfaringen maa sige os, hvorvidt vi kunne stole paa Erfaringen; vi have ingen højere Autoritet at appellere til. Vi maa gøre Erfaringen til dens egen Maalestok. (*We make experience its own test.* Logic. III, 4, 2).

Selve Aarsagssætningen skal altsaa grundes paa Erfaring og bevises ved Induktion. Vor Overbevisning om, at et Fænomen ikke indtræder, uden at et vist bestemt andet Fænomen gaar forud, grunder sig paa, at vi utallige Gange have erfaret en saadan Sammenhæng mellem Fænomener. Forholdet ved Overbevisningen om Aarsagslovens Gyldighed for det enkelte Fænomen er altsaa det samme, som ved Overbevisningen om, at Hertugen af Wellington vil dø. Det er ogsaa her en Slutning fra Enkelthed til Enkelthed. Men Mill mener, at Aarsagsloven støtter sig til saa mange Erfaringer, at den med Rette kan siges at være den mest omfattende Generalisation, vi besidde. Ved at give vore mere begrænsede Erkendelser en Støtte i den hæve vi deres Vished op paa et højere Trin.

Nu var det jo dog netop Berettigelsen af at forbinde to Forestillinger (f. Ex. A og B) i Fremtiden, fordi de tidligere vare forekomne sammen, den induktive Logik skulde godtgøre; »Slutningen« fra Enkelthed til Enkelthed er jo kun en Association. Men vi ere i Virkeligheden ikke komne nærmere til at indse hin Berettigelse, fordi vi faa at vide, at den grunder sig paa Aarsagssætningen, naar denne Sætning selv igen viser sig at være grundet paa Slutning fra Enkelthed til Enkelthed — altsaa paa Association, selv om saa utallige Gentagelser styrke denne Association. (Ved Aarsagssætningen er A »et Fænomens Indtræden«, B »et vist bestemt andet Fænomens Indtræden«). Mill bevæger sig i en Kreds[97]), eller rettere: han kommer egentligt ikke af Stedet. Hvad han ved sin Henvisning til Aarsagssætningen som sidste Basis for de enkelte Induktioner egentligt har naat, er kun at slaa fast, at de mest uopløselige Associationer ville kunne holde de løsere, mere ustadige oppe; en ny Vane vil kunne styrkes af en gammel Vane af beslægtet Natur. Men det er intet Bevis.

Mill har sikkert ladet sig føre for vidt af sin Iver for at udrydde alle aprioriske Principer. Han har — ligesom saa mange af hans Modstandere — forvexlet Antagelsen af et Princips Udspring af selve Bevidsthedens Natur, med Beviset for dets reale Gyldighed. Han har Ret i, at fordi et Princip nok saa meget har sin Grund i vor Bevidstheds Natur, er dets reale Gyldighed ikke dermed bevist. Men det kunde jo være, at der var Hypoteser, vi ved vor Bevidstheds Natur dreves til at opstille, og som det var Erfaringsvidenskabens Opgave at prøve i det Enkelte. Den videnskabelige Erkendelses Opgave vil da være dels Præciseren, dels Verificeren af uvilkaarligt opstillede Forudsætninger. Mill nærede Mistanke, hver Gang det hævdedes, at uvilkaarlige Antagelser kunde blive af Betydning for Erkendelsen; han frygtede, at man strax vilde indsmugle et Dogme. En Marsch paa Stedet var den Nemesis, hans Mistænksomhed hidførte over hans egen Erkendessesteori.

En Slutning fra Enkelthed til Enkelthed gives der i Virkeligheden ikke, naar man ved Slutning forstaar en Proces, der *med Nødvendighed* fører over fra den ene Antagelse til den

anden, og naar man ikke vil ophæve Forskellen mellem Slutning og blot Forestillingsassociation. Skal Overgangen fra den ene Enkelthed til den anden begrundes, kan det kun ske ved Ligheden mellem den første Enkelthed og en tidligere: jeg slutter, at da der til A_1 svarede B_1, vil der til A_2 svare B_2. Det er en Analogi, der her leder Overgangen, og paa en Prøve af Analogiens Gyldighed beror Afgørelsen af Overgangens Berettigelse. Mill kommer ogsaa til at indrømme Lighedsforholdets Betydning for al Slutten (Logic. II, 3, 3 og III, 3, 1); men han ser ikke, at derved ophæves Muligheden af en Slutten fra Enkelthed til Enkelthed, saaledes som han har beskrevet den, og Identitetsprincipet bliver den sidste Forudsætning for al Slutning, hvad enten denne fremtræder i induktiv eller deduktiv Form. En blind Sammenkoblen af Forestillinger giver ingen logisk Sammenhæng: kun hvor Identitetsforholdet kan paavises, ophæves Blindheden [98]).

Men selve de logiske Grundsætninger betragter Mill, i Konsekvens af sin rene Empirisme, som grundede paa Erfaringen. Jeg erfarer tidligt, at Lys og Mørke, Bevægelse og Hvile, Fortid og Fremtid ere forskellige og uforenelige Prædikater. Jeg erfarer, at jeg ikke paa en Gang kan tro Noget og ikke tro Noget. Tro og Ikke-Tro ere uforenelige aandelige Tilstande. Deraf uddrager jeg da ved Generalisation den Sætning, at hvad der er selvmodsigende, ikke kan være sandt. Men der kan ikke tilkomme denne Sætning en Nødvendighed, der gaar ud over, hvad Erfaringen lærer. Selv om vi stanse ved visse Antagelser, vi ikke uden at føle Selvmodsigelse kunne forkaste, saa tør vi dog ikke deraf slutte, at de i sig selv, i Virkeligheden ere umulige. Der kan være Forestillingsassociationer, som ere saa faste, at vi ikke kunne opløse dem. Men Videnskabens Historie viser os Exempler nok paa, at hvad der til en Tid blev betragtet som utænkeligt, alligevel var sandt. Naar vi se, at ufattelige Ting i Tidens Løb blive fattelige, saa kan Ufatteligheden af det Modsatte af en Antagelse ikke være noget Bevis for denne Antagelses Rigtighed. Hvad der er muligt og virkeligt, lære vi kun ad Erfaringens Vej, ikke gennem subjektive Kriterier. — Af de to Spørgsmaal, om der gives Selvmodsigel-

ser, som ere Mere end faktisk uopløselige Forestillingsassociationer, og om vi have Ret til at antage, at det Selvmodsigende ikke kan existere, er det aabenbart det sidste, der har størst Interesse for Mill. Han udtaler sig endog i sine senere Skrifter (Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. 2. ed. p. 67) tvivlende om, hvorvidt Uforeneligheden af to hinanden modsigende Antagelser grunder sig paa vor Bevidstheds oprindelige Natur eller udspringer af Erfaring. Til en Forandring af de logiske Principer vilde der, bemærker han (ib. chap. 21), kræves Erfaringer, som vore Livsforhold ikke gøre mulige. Men i hvert Fald fastholder han, at en subjektiv Nødvendighed ikke kan bevise en objektiv Realitet. Hvad Mill her overser, er Selvmodsigelsens stimulerende, fremaddrivende Kraft. Det er Selvmodsigelsen i nogle af de Slutninger, vi drage fra Erfaringen, der stiller os Problemer og ægger til Arbejde for at skaffe Selvmodsigelsen bort — ved at udvide Erfaringen. Brugte vi ikke stadigt Selvmodsigelsen som Kriterium, vilde vor Tænkning snart falde i Søvn.

De matematiske Grundsætninger ere ligesom de logiske Grundsætninger og Aarsagssætningen for Mill blotte Generalisationer fra Erfaringen. Matematiken er vel en Fornuftvidenskab, der ad Tænkningens Vej fører til nødvendige Resultater. Men den hviler paa Grundsætninger, der kun kunne være hentede fra Erfaringen. At to Størrelser, der ere lige store med en og samme tredie, ere indbyrdes lige store, er en Erfaringssætning og ikke Mere. Ligeledes er det en Erfaringssætning, at to rette Linier, der have skaaret hinanden, stedse ville divergere. De geometriske Definitioner indeholde Elementer fra Erfaringen, skønt disse Erfaringselementer forestilles som fuldkomnere og nøjagtigere, end Erfaringen frembyder dem. Cirkelens Definition indbefatter saaledes, at alle Radierne ere lige store, hvad de ikke i nogen virkelig Cirkel kunne godtgøres at være. Alle virkelige Cirkler indeholde dog større eller mindre Tilnærmelser til den ideale Cirkel, om hvilken Geometrien beviser sine Sætninger, og jo større Tilnærmelsen er, des større Gyldighed faar Anvendelsen af disse Sætninger i Virkeligheden. Vi gøre et Spring fra det tilnærmelsesvis Ligestore til det absolut Lige-

store, fordi vi derved kunne uddrage Konsekvenser; og ved Anvendelsen af disse Konsekvenser tage vi da Tilnærmelsens Grad med i Betragtning. Geometrien hviler altsaa paa Hypoteser, eller om man vil paa Fiktioner. Skal Geometrien have real Gyldighed, er Forudsætningen den, at Rummets Beskaffenhed svarer til de Iagttagelser, vi have benyttet til at danne vore ideale Hypoteser eller Fiktioner. Men om Rummet overalt i Verden er saaledes beskaffent, kunne vi ikke vide a priori. — Hvis Mill var gaaet nærmere ind paa den Idealisation, som fører til Opstilling af Geometriens Hypoteser, vilde hele hans Erkendelsesteori maaske have faaet et andet Præg, idet han vilde have indset, at man meget vel kan anerkende et apriorisk Element i vor Erkendelse, uden derfor at antage, at der paa det uden videre kan grundes Antagelser om Tilværelsens Beskaffenhed.

Mills Forsøg paa at gennemføre Empirismen og gøre Alvor af Læren om den ubeskrevne Tavle kan saaledes ikke siges at være lykkedes. Men ved at vove Forsøget har han gennem sine skarpsindige og forgrenede Undersøgelser kastet Lys over vor Erkendelses Natur. Selve Forsøget kan betragtes som et Modstykke til Hegels dialektiske Metode: medens Hegel vilde udvikle Sandheden ved Selvudfoldelse af den rene Tanke, vilde Mill udvikle Sandheden ved Sammenstykning af selvstændige, udefra optagne Forestillinger. —

En Ejendommelighed ved Mills Erkendelsesteori er den Afhængighed, den staar i til hans psykologiske Forudsætninger. Han bygger sin Logik paa sin Faders Psykologi. Berøringsassociation som Grundform for al Forestillingsforbindelse og uopløselig Association som Forklaring af, hvad der staar som ufatteligt, det er de Midler, han opererer med. *Psykologien* er for ham Grundvidenskaben, som bærer alle andre Videnskaber. Associationslovene ere de fundamentale Love for al vor Erkendelse.

Mill har ikke selv givet nogen Fremstilling af Psykologien, men har i sin Logik behandlet dens Metode og i andre Skrifter (»Examination«, 1865, og i Noterne til James Mills »Analysis«, 1869) behandlet enkelte psykologiske Spørgsmaal paa en

interessant Maade. Den Fremstilling af Psykologien, han i sine senere Aar nærmest sympatiserede med, var den, hans Ven og Discipel ALEXANDER BAIN gav i sine to Hovedværker *The Senses and the Intellect* (1856) og *The Emotions and the Will* (1859). Men i disse Værker er den strenge Associationspsykologi, saaledes som James Mill lærte den, forladt, og Lighedsforholdet er — under Paavirkning af William Hamilton — anerkendt som Betingelse for al Forestillingsassociation, ogsaa Berøringsassociationen. Hertil slutter Mill sig i sine Noter til »Analysis«. Lighedsforholdet maatte altsaa konsekvent nu faa en større Indflydelse i Erkendelsesteorien, end Mill havde indrømmet det i sin Logik, hvor han, som vi have set, grundede al Slutning paa Berøringsassociation. Vel anerkendte han allerede i Logiken (I, 3, 11; 5, 6) Ligheds- og Forskelsforholdet som særskilte, irreduktible Forhold; men han undersøgte ikke nærmere den Rolle, disse Forhold spille ved al Forestillingsforbindelse og al Tænkning.

Endnu i sine senere Skrifter vil Mill fastholde Humes og James Mills Opfattelse af Bevidstheden som en Række af Tilstande, kun at han føjer til: — virkelige eller *mulige* Tilstande. Men han finder en Vanskelighed, som hans Forgængere ikke vare stansede ved. I Erindring og Forventning indeholdes den Forudsætning, at *jeg selv og ingen Anden* til en anden Tid har havt eller vil faa en saadan Bevidsthedstilstand, som jeg nu har Forestillingen om. Der maa da i Bevidstheden være Mere end de enkelte Led, der udgøre Rækken. Hvorledes kan en Række vide, at den er en Række, — at den har forbigangne Led og vil faa nye Led? Der godtgør sig Tilstedeværelsen af *et Baand* mellem de enkelte Led i Bevidstheden, de enkelte Fornemmelser og Forestillinger, et Baand, der er ligesaa virkeligt som selve de enkelte Led og ikke er et blot Tankeprodukt. Skulle vi have et Navn for dette oprindelige Forbindende i vor Bevidsthed, maa vi kalde det vort Jeg eller vort Selv. (Examination. Chap. 12. De mest karakteristiske og afgørende Udtalelser ere først føjede til i de senere Udgaver). I Noterne til »Analysis« (II. p. 175) udtaler Mill sig saaledes: »Der er et vist Baand mellem alle Rækkens Led, der gør, at jeg siger, at disse ere For-

nemmelser hos en Person, der var den samme Person helt igennem . . . . og dette Baand udgør for mig mit Jeg«. Videre — føjer Mill til — kunne vi idetmindste ikke naa ad psykologisk Analyses Vej. Hermed er Associationspsykologien definitivt forladt. Mill har, som man træffende har sagt, aabnet en Falddør midt i sin egen Filosofi. For Hume stod konsekvent »det forenende Princip« som en Gaade, fordi han gik ud fra de enkelte Fornemmelser og Forestillinger som det eneste Virkelige. Naar Mill nu anerkender det forenende Baand som ligesaa realt som de enkelte Elementer, korrigerer han hele det Begreb om Bevidstheden, fra hvilket Hume og efter ham James Mill gik ud. Associationens Love kunne nu kun være særlige Former for »det forenende Princip«, og den engelske Skole har saaledes ved sin utrættelige Analyse korrigeret sit eget Princip[99]). Det bringer Modsigelser ind hos Mill, at han paaviser Lighedsforholdet og Baandet som Realiteter, skønt han bygger sin Logik paa den rent ydre og tilfældige Association. Men det vidner om Ærligheden og Skarpheden i hans Søgen, at han saaledes naar til Resultater, der føre udover hans egne oprindelige Forudsætninger. —

En særegen Anvendelse, Mill gør af Associationslovene, maa endnu omtales. Han søger at vise, hvorledes man udfra dem kan forklare Troen paa en ydre Verden. — Hvad jeg véd om Verden, véd jeg gennem mine Fornemmelser. Men existerer der da i Virkeligheden en Verden i Betydning af noget fra mine Fornemmelser Forskelligt? — Hvad der virkeligt er givet, er de Fornemmelser, jeg har i dette Øjeblik. Men desuden har jeg i Erindring og Forventning Forestillinger om mulige Fornemmelser, Forestillinger, der ved Gentagelse og Association kunne komme til at danne faste, sammenhængende Grupper. Og disse Grupper vedblive at staa for os paa samme Maade i vor Forestilling, hvad enten de blive givne som Fornemmelser eller ikke. Vi faa derved Forestillingen om Noget, der staar fast, hvad enten vi opfatte det eller ikke. Hvad er den saakaldte »ydre« Genstand Andet end den regelbundne Mulighed for, at visse Fornemmelser komme igen paa samme Maade, som jeg før har havt dem? — I Antagelsen af, at der existerer

noget af min Bevidsthed Uafhængigt, bestyrkes jeg, naar jeg erfarer, at andre sansende Væsener have en lignende regelbunden Række af Fornemmelser, som jeg selv. — Hvad jeg mener ved »Materie«, er da ikke Andet end en permanent Mulighed af Fornemmelser. Det er de faste og fælles Forestillingsassociationer, der faa os til at opstille Begrebet om Materien. Og da vi finde, at Aarsagsbegrebet gælder indenfor Rækken af vore Fornemmelser og Forestillinger, anvende vi det uvilkaarligt ogsaa paa hele Rækken, hele Indbegrebet af vore Fornemmelser og Forestillinger og betragte Materien som Aarsag til dem. — Den praktiske Tro, den stærke Tilbøjelighed til at antage en Omverden er for Mill ikke Bevis. I Kraft af den faste Associations Princip mener han, at en saadan Antagelse ikke er nødvendig. Man behøver ikke at antage andet Existerende end Bevidsthed — kun at man foruden den virkeligt givne Bevidsthed ogsaa maa antage *Muligheden* af nye Bevidsthedstilstande. Det er klart, at i denne »Mulighed« ligger Kants »Ting i sig« skjult. Naar Mill siger (Examination. 2. ed. p. 189): »Ikke-Jeget kunde blot være en Form, i hvilken Bevidstheden fremstiller Jegets mulige Modifikationer for sig selv«, saa maa der spørges, om Jeget selv kan gøre disse Muligheder til Virkeligheder, saa at dets Tilstandsændringer kunne forstaas ud af det selv. Svares der ja herpaa, vil Jeget staa som skabende sin indre Verden af Intet; svares der nej, maa man enten negte Aarsagssætningen eller antage en Realitet foruden Jeget. Mill gaar ikke nærmere ind paa denne Side af Sagen og fremhæver overhovedet for lidet den Sammenhæng, Problemet om en ydre Verdens Realitet staar i med Aarsagsproblemet.

c. Etikens Principer.

Intetsteds viser Stuart Mills ejendommelige Stilling indenfor Tænkningens Historie sig tydeligere end i hans Etik. Opdragen i det 18. Aarhundredes Aand søger han med ærlig Villie at tilegne sig den nye Tids Synspunkter; men idet Forudsætningerne hentes fra den gamle Skole, medens det Maal, han vil naa, og de Synspunkter, han anerkender, skyldes nye

Motivers Indflydelse, kommer der paa afgørende Punkter i hans Tankegang en Dobbelthed frem, som han ikke altid selv mærker. Paa det etiske Omraade bestaar denne Dobbelthed i, at han fastholder Nyttteprincipet, som han i Benthams Skole havde lært at anerkende, men vil supplere det ved at bringe det i Overensstemmelse med Personlighedsfilosofien, hvis Etik er af mere subjektiv Art. Han har klart set, at denne Opgave er den vigtigste for Etikens Fremtid, skønt det ikke er lykkedes ham at give en teoretisk Løsning af den. Den aandelige Krise, han gennemgik paa et vist Punkt af sin Udvikling, betingedes netop ved dette Problem. At han i Praxis, i Livets Kunst, i sin store og betydningsfulde Virksomhed i en sjælden Grad forenede Hensynet til det personlige Livs indre Udvikling med Hensynet til de enkelte Handlingers ydre Virkninger, derom vidner hans Biografi. Men denne Kunsts Teori har han ikke formaaet at give.

Grunden til, at dette ikke er lykkedes ham, maa vistnok især søges i hans store Pietet overfor Bentham og sin Fader. Han havde i sin Tid, i den subjektivt stærkt bevægede Periode efter hin Krise, udtalt sig stærkt imod den Benthamske Utilitarianisme, som han bebrejdede, at den indtog et rent ydre Forretningsstandpunkt. Nu mente han at være kommen udover Reaktionen mod den Anskuelse, han i sin første Ungdom var bleven indført i, og han optraadte nu som dens Forsvarer — uden at være klar over, i hvor høj Grad han selv havde ændret den Teori, hvis Defensor han vilde være. Han tog ikke tilstrækkelig Afstand fra den ældre Utilitarianisme, og paa enkelte Punkter bestemmes hans Teori ogsaa mere ved denne, end den konsekvent skulde. Derfor er hans Afhandling »Utilitarianism« bleven et af hans uklareste Skrifter.

En klar og naturlig Maalestok ved etisk Vurdering faa vi — derom er Mill stadigt overbevist — kun ved at holde os til Handlingernes Virkninger. Spørge vi, *hvorfor* en Handling er god, saa vil Afgørelsen tilsidst stedse bero paa, om den frembringer Lystfølelse paa et eller andet Punkt og i et eller andet Omfang. Den menneskelige Natur er nu en Gang saaledes beskaffen, at den Intet attraar, som ikke enten er hele Lykken, en

Del af Lykken eller et Middel til Lykken. Enhver Handling bedømmes og maa bedømmes efter den Grad, i hvilken den fører henimod det, der saaledes stedse er den sidste Genstand for menneskelig Attraa. Heri bestaar Nytteprincipets Anvendelse.

Paa Spørgsmaalet, *hvis* Lykke det er, der skal afgive Vurderingens Maalestok, svarer Stuart Mill: »Ikke den Handlendes egen største Lykke, men den samlede største Sum af Lykke«. Og denne Paastand begrunder han ikke, som Bentham i »Deontologien«, ved at henvise til de velforstaaede egoistiske Interessers Harmoni, men ved at give en psykologisk Forklaring af den moralske Følelses Opstaaen. Det er den moralske Følelse, som gør, at vi kunne stræbe efter at frembringe Lykke, selv om det ikke er vor egen Lykke, vi frembringe.

Stuart Mill antager ikke den moralske Følelse for medfødt, men for et i høj Grad sammensat Produkt. Dens vigtigste Elementer ere Sympati, Frygt, religiøs Følelse af forskellig Art, Erfaringer om Handlingernes Virkninger, Selvagtelse, Ønske om Andres Agtelse. I dens overordentligt sammensatte Karakter maa Aarsagen søges til den mystiske Karakter, med hvilken Forestillingen om moralsk Forpligtelse fremtræder. Det er en stor Mængde Følelser, der skulle udryddes, før man kan gøre Noget, der strider mod, hvad man anser for det Rette. Associationen mellem hine forskellige Elementer er desuden saa stærk, at Følelsen fremtræder med en uopløselig Enhed. Og da Associationslovene ere Naturlove, er den moralske Følelse en naturlig Følelse, uagtet den har en Tilblivelseshistorie. Det er jo naturligt for Menneskene at tale, at drage Fornuftslutninger, at dyrke Jorden og at bygge Byer, og dog ere disse Færdigheder ikke medfødte, men erhvervede. Skulde noget enkelt Element i den moralske Følelse være medfødt, maatte det være Sympatien. Men størst Vægt maa der lægges paa, at Samfundslivet vænner alle Individer til at have fælles Interesse, til at arbejde med forenede Kræfter, til stadigt at tage Hensyn til hverandre. Der danner sig en Art Instinkt, der fører Individerne til Solidaritet i Følelse og i Handlen. Og jo mere Samfundslivet udvikles ved, at Skrankerne mellem de forskellige

Klasser nedbrydes, des mere voxer Solidariteten. Enhedsfølelsen kan blive til en Religion, naar den stadigt begunstiges ved Opdragelsen og ved Institutionernes Ordning og indskærpes gennem den offentlige Mening. Der foregaar gennem Samfundslivet en Opdragelse af Egoismen, saaledes at selv om Hensynet til Andre fra først af kun var et Middel, bliver det senere selv Formaal. Medens Bentham — i hvert Tilfælde i Praxis — gik ud fra Egeninteressen som det universelle Motiv, var Stuart Mill overbevist om uinteresserede Følelsers Realitet. Saaledes bemærker han, i sin interessante Afhandling om Platon, i Anledning af Dialogen Gorgias' Lære om, at det er bedre at lide end at gøre Uret: »Det Fremskridt, som »Gorgias« betegner, er et af de største, der nogensinde er gjort i den moralske Kultur, nemlig Udviklingen af et uinteresseret Valg af Pligten for dens egen Skyld, saaledes at dette Valg betyder en højere Tilstand end den, i hvilken selviske Tilbøjeligheder ofres for en fjernere liggende selvisk Interesse«. (Diss. and Disc. III, p. 340).

Stuart Mill hylder altsaa en individuel Udviklingslære, ligesom Spinoza, Hartley og James Mill. Den uopløselige Associations Princip tjener ham — ligesom hans Forgængere — til at begrunde og forklare det indre Grundlag for Etiken, medens Nytteprincipet tjener til Begrundelse af Dommen om de enkelte Handlinger. I Klarhed og Simpelhed kan hans Fremstilling dog ikke maale sig med Spinozas og James Mills. Der er en vis Vaklen hos ham angaaende, hvad der er oprindeligt, og hvad der er erhvervet, og tillige indvikler han sig i en Vanskelighed, hans Forgængere ikke kendte, ved at antage Kvalitetsforskelligheder mellem Følelser. En Lystfølelse skal ikke blot kunne være stærkere, varigere, mere ublandet med Ulyst, mere frugtbar paa lykkebringende Virkninger, mere fælles for Mange end en anden Lystfølelse; den skal ogsaa kunne være af en kvalitativt højere Art, hvilket viser sig ved, at den, der har erfaret den, søger den, selv om den kun kan opnaas ved at gennemgaa stor Smerte, og foretrækker den for det størst mulige Kvantum af en anden Lystfølelse. Spørgsmaalet er, om den »Kvalitetsforskel«, Mill her statuerer, ikke netop finder sin Forklaring ved, at visse Lystfølelser sanktioneres og begunstiges

ved den moralske Følelse, hvis Oprindelse Stuart Mill selv har søgt at forklare. I hvert Tilfælde er det Spørgsmaal, om der gives kvalitative Forskelligheder mellem Følelser, et altfor indviklet Spørgsmaal, til at det kan løses ved det simple Bevis, Mill anfører. —

Medens Stuart Mill ved at lægge saa stor Vægt paa det subjektive Grundlag og ved at antage en Kvalitetsforskel mellem Følelser fjerner sig langt fra Benthams Standpunkt, er han endnu altfor meget Benthamit ved at skelne mellem Handlingens Værdi og den handlende Personligheds Værdi og mene, at Etiken kun har med den første at gøre. Netop fra et utilitarisk Standpunkt maa denne Distinktion være uholdbar. Ti da ethvert Motiv indeholder Muligheder for langt flere Handlinger end den enkelte, som i Øjeblikket bedømmes, maa Vurderingen ogsaa udstrække sig til det. Selv om den enkelte Handling ikke afføder Virkninger, der stride mod Velfærdsprincipet, saa kan der dog af det samme Motiv udspringe Handlinger, som maa fordømmes, og selve Motivet bliver i saadanne Tilfælde etisk betænkeligt. Det er konsekvent, at Vurderingen gaar tilbage til Kilden. I Bogen »Om Friheden« spiller den nævnte Distinktion, som det vil vise sig, ogsaa en stor Rolle.

d. Social Etik.

Af den hele Række af etiske og nationaløkonomiske Spørgsmaal, som Mill har behandlet i sine forskellige Skrifter og Afhandlinger, skal her kun fremdrages enkelte til Belysning af hans etiske Standpunkt.

α. Individ og Samfund. (Om Friheden. 1859). — Mill kæmpede for Frigørelse og Selvudvikling. Men han erfarede, at den politiske Frihed ikke medfører virkelig, aandelig Frihed og Selvstændighed. I Stedet for den fysiske Tvang, der efterhaanden fortrænges, træder let den offentlige Mening, det moralske Politi. Og dette Tyranni er farligere end det politiske, da det lader færre Udveje aabne, trænger ind i det daglige Liv og gør selve Sjælen til Slave. Man følger Strømmen, selv naar det kun gælder, hvilke Fornøjelser man skal nyde, istedetfor at følge

sin egen Drift og eget Skøn. Særligt i England, siger Mill, er den offentlige Menings Aag tungt, medens Lovens Aag er lettere end i andre Lande. En stor Fare truer her: Masseherredømmet, den kollektive Middelmaadigheds Herredømme. Massen maa ganske vist stedse ledes af Enkelte — men den henter helst sine Meninger fra Mennesker, der ikke staa for højt over den. Og dog kommer Stødet til Alt, hvad der er ædelt og klogt, altid fra enkelte fremragende Mennesker. De faa originale Mennesker ere Jordens Salt! — Mill vil dog ikke have nogen Dyrkelse af de store Mennesker. Alt, hvad de kunne forlange, er fuld Frihed til at udtale de nye Ideer. Magt til at tvinge Andre vilde først og fremmest fordærve de Store selv. Midlet til at undgaa hin Fare, der ligger i den offentlige Menings Tyranni og i Masseherredømmets Sænken af Niveauet, er *Frihed*, den eneste stadige, aldrig svigtende Kilde til Fremgang, fordi den skaber ligesaa mange uafhængige Midtpunkter for Forbedringer, som der er Personligheder.

Som almindelig Grundsætning for Andres Indblanding i det enkelte Individs Anliggender opstiller Mill, at et Individs Handlefrihed kun maa indskrænkes, naar en Indblanding er nødvendig for at forebygge, at hans Færd bringer Lidelse over Andre. Omsorg for Individets eget Vel er ikke tilstrækkelig Grund til saadan Indblanding. Den eneste Del af sin Færd, for hvilken Individet skylder Samfundet Regnskab, er den Del af den, som angaar Andre. — Ved Indblanding forstaar Mill dels fysisk Tvang, dels den i Andres Domme liggende aandelige Tvang. Han skelner i sidste Henseende mellem »moralsk Misbilligelse eller Fordømmelse« og »Udtalelse af Mishag eller Unddragen af Agtelse«. (Om Friheden. Dansk Overs. p. 142). Dette er nu dog en meget fin Forskel, da det at unddrage et Individ min Agtelse er at paaføre ham en Smerte — hvis han da ellers lægger Vægt paa min Agtelse; og gør han ikke det, smerter min »Misbilligelse« ham vist heller ikke. Distinktionen er ligesaa vanskelig som den mellem Handlinger, der kun faa Virkninger for os selv, og Handlinger, der tillige faa Virkninger for Andre. Den, der ikke udvikler sin Personlighed, eller som viser Mangel paa Klogskab og personlig Værdighed, kan derved

berøve Andre en Kraft, paa hvilken de med Rette havde Krav. Netop naar man som Mill hævder, at det gælder om at faa saa mange selvstændige Udgangspunkter som muligt, er det umuligt at afgrænse noget Omraade, der ikke skulde kunne faa Betydning udover Individualitetens Grænser. Denne Distinktion mellem hvad der angaar Individet selv og hvad der angaar Andre, er ligesaa lidt holdbar, som den tidligere omtalte Distinktion mellem den Handlendes Værdi og Handlingens Værdi. Og begge Steder vilde Mill netop i Kraft af Nytteprincipet kunne være naat til en rigtigere Opfattelse. —

Vigtigheden af saa stor Frihed som muligt indskærper Mill baade hvad Meninger og hvad Handlinger angaar. — Hvis en Mening er sand, hvad Skade er det saa til, at den drøftes frit? Skulde den kun indeholde en Del af Sandheden, saa kan kun fri Drøftelse afgøre, hvor stor en Del af Sandheden den udgør. Og kun ved at holdes levende gennem Drøftelse faar den Indflydelse paa Karakterer og Handlinger. Selv om endeligt en Mening skulde kunne være nyttig uden at være sand, saa maa Nytten dog ligesaa vel drøftes som Sandheden; i vore Dage spiller — mener Mill — Meningernes Nytte nok saa stor en Rolle som deres Sandhed. — Hvad Handlinger angaar, kunne de naturligvis ikke have saa stor Frihed som Meningerne. Men Mill hævder, at Værdien af de forskellige Maader at leve paa maa prøves i Erfaringen, og det kan kun ske ved at give Karakterforskellighederne saa stort Spillerum, som det er muligt uden at volde Andre Lidelse. Det er en Betingelse for Individets egen Lykke saavel som for individuelt og socialt Fremskridt, at dets egen Karakter og ikke Skik og Brug bestemme dets Handlemaade. Stærke Drifter og Ønsker ere et Gode; det er det Stof, hvoraf der dannes Helte, og Menneskene handle ikke slet, fordi deres Ønsker ere stærke, men fordi deres Samvittighed er svag. —

Selv om Grænsen mellem Individ og Samfund ikke er saa let at drage, som Mill mener, saa har han dog ved sin Undersøgelse (der iøvrigt optager Kants Grundtanke i hans »Rechtslehre«) godtgjort, at Bevisbyrden stedse paahviler den, der vil

have Friheden indskrænket, ligesom han har indskærpet det Ansvar, der er knyttet til enhver moralsk Dom.

β. Kvindespørgsmaalet. (Kvindernes Underkuelse. 1869). — Spørgsmaalet om Kvindens Ret er for Mill kun en enkelt Side af det store Frigørelsesspørgsmaal. Ogsaa her gælder det væsentligt Kamp mod Misbrug af Magt, Bortskaffelse af Hindringerne for Personlighedens frie Udfoldelse, Ophævelse af den Stærkeres Ret og af al ydre Autoritet, hvor denne ikke er nødvendig som værnende og opdragende. Desuden faar han i sin Undersøgelse af dette Spørgsmaal Anvendelse for sin Yndlingsteori om den uopløselige Association til Forklaring af de Meninger, der hindre Udviklingen. De Forestillinger, man har om den kvindelige Natur, bero, hævder han, kun paa Vane og Overlevering, ikke paa virkelig Erfaring. Hvad vi kalde den »kvindelige Natur«, er kun et Kunstprodukt. Kun ved at aabne de Skranker, der hidtil have været satte for Udviklingen og Brugen af de kvindelige Evner, kan man lære den virkelige kvindelige Natur at kende. Det er samme Tankegang, som i Bogen om Friheden: Tvangen maa bort, for at Erfaring kan vindes. Det er en praktisk Anvendelse af Forskelsmetoden. Men Mill mener paa Forhaand at kende Resultatet; han hævder, at de aandelige Evner hos Kvinder og Mænd ere lige — en Antagelse, der naturligvis ikke er nødvendig for at begrunde Ligheden i Rettigheder.

γ. Repræsentationsspørgsmaalet. (Om den repræsentative Regering. 1861). — Ogsaa ved Drøftelsen af dette Spørgsmaal forfølger Mill sin Hovedtanke: hvorledes Friheden kan sikres ikke blot overfor Enkeltmænds og Stænders Despoti, men overfor Flertallets Despoti. Han drøfter Demokratiets Farer og Fortrin. De Forfatninger, som Kampen nu staar imellem, ere i Virkeligheden kun to: Demokratiet og Bureaukratiet. Den eneste mulige Løsning er, at Demokratiet tager Bureaukratiet i sin Tjeneste og blot forbeholder sig Overtilsyn og Kontrol. Parlamentet bør kun repræsentere Villiesafgørelsen i Staten; til at udarbejde Love egner det sig ikke; dertil bør der nedsættes Kommissioner af Sagkyndige. For at sikre Mindretallets Ret ved Afgørelserne anbefaler Mill blandt Andet Forholdstalvalgmaaden.

Saa aabent Blik han, hvad ogsaa Bogen om Friheden viser, har for Mislighederne ved Demokratiet, saa ser han dog klart, hvor kortsynede de ere, der sukke efter et Despoti for at faa deres Reformplaner gennemførte. De glemme, at selve Folkets Udvikling er den vigtigste Betingelse for fortsat Fremgang, og de se ikke, at et godt Despoti i et nogenlunde civiliseret Land er endnu mere skadeligt end et slet, fordi det er langt mere slappende for Folkets Aand og Kraft.

δ. Det sociale Spørgsmaal. (Principles of Political Economy. 1848). — I Løbet af Mills Udvikling blev det ham mere og mere klart, at det sociale Spørgsmaal har Forrangen for det politiske. Sin demokratiske Overbevisning opgav han aldrig; men dels fik han, som vi allerede have set, aabent Blik for Demokratiets Misligheder, dels dannede der sig for ham et Fremtidsideal, som laa langt ud over det demokratiske Program. Uden store sociale Ændringer vilde i hvert Tilfælde den individuelle og politiske Frihed ikke virkeligt kunne komme Alle til Gode.

Allerede i et Brev fra Aaret 1842 (til Robert Barcley Fox, trykt i Caroline Fox' Dagbøger. . II. p. 272) udtaler Mill sig om det sociale Spørgsmaals Betydning: »Jeg tror, at lige siden de Forandringer, der skete i Forfatningen ved den katolske Emancipation og Reformakten, har en stor Del af den herskende Klasse, især yngre Mænd, efterhaanden faaet Øjnene op, og Chartismens Fremgang frembringer, tror jeg, den Følelse, at de Regerende baade af Pligt og af Klogskab maa stræbe, i langt højere Grad, end de længe have været vante til, at varetage de Fattiges timelige og aandelige Interesser«. Men han maa føje til: »Hvad derimod Midlerne til at helbrede eller endog blot lindre store sociale Onder angaar, er man ligesaa langt fra Havn, som man forhen var«. Til en bestemt Løsning kom Mill heller ikke senere. Han anerkender aabent, at her er to Grundtanker, som han begge maa holde fast, skønt de i deres Konsekvenser — i hvert Tilfælde tilsyneladende — stride mod hinanden. Det er Individualismens og Socialismens Ideer, om hvilke Mill (Levned. p. 259) erklærer, at de ere hinanden diametralt modsatte. Hvorledes det da er muligt at forene dem,

erklærer han ikke at vide; det overlader han til Fremtiden. Det var hans Overbevisning, at vi endnu ikke kende noget af de to Systemer i deres bedst mulige Form. Hverken vide vi endnu, hvad fri Selvvirksomhed i sin højeste Grad og Form kan udrette, eller hvilke Muligheder der er for en gennemført social Ordning af de ydre Livsforhold. Intetsteds viser maaske Mills store Egenskaber sig saa tydeligt som her. Samtidigt med et stort Fremtidshaab, ja maaske netop støttende sig til det, stiller han sig kritisk drøftende overfor de forskellige Muligheder, Erfaringen frembyder. Det blot Overleverede og Tilvante imponener ham ikke; han undersøger roligt Betingelserne for dets Bestaaen og ser efter, om disse Betingelser ikke skulde kunne afløses af andre.

I sin Undersøgelselse af de socialistiske Systemer indtog han et langt mere uhildet Standpunkt, end Nationaløkonomerne paa hans Tid plejede. Det fulgte af hans Filosofis Aand. Han kunde ikke, som de sædvanlige Modstandere af Socialismen, i Arveretten og den private Ejendomsret se Dogmer, der ikke skulde trænge til Begrundelse. Den Maade, paa hvilken Produktionens Udbytte fordeles, afhænger efter hans Opfattelse i saa høj Grad af den faktiske Samfundsorden og af Menneskenes Vane og Villie, at det var en stor Tilsnigelse, naar Nationaløkonomerne plejede at betragte den nu herskende Fordelingsmaade som grundet paa evig Naturnødvendighed. Hvad særligt Privatejendommen angaar, saa er den ikke indført af nogen af de Grunde, af hvilke man nu holder paa den. Oprindeligt hævdede Samfundet for Fredens Skyld den Enkelte i Besiddelsen af, hvad han nu engang havde bemægtiget sig. Hvorvidt denne Indretning skal bibeholdes for Fremtiden eller afløses af en Indretning som den, socialistiske Systemer tænkte sig, det er nu et aabent Spørgsmaal, og et Spørgsmaal, som er Genstand for Diskussion gennem alle Klasser i de civiliserede Lande. Mill finder netop det Ejendommelige for vor Tid i, at alle Principer drøftes, og at ogsaa de, der lide mest under de bestaaende Institutioner, tage Del i Drøftelsen af disse Principers Værdi og Berettigelse. Det er første Gang i Historien, det har været Tilfældet. Hvad vil Resultatet blive? Mill svarer (Principles of

Polit. Economy. II, 1, 3): »Hvis jeg tør vove en Gisning, vil Afgørelsen sandsynligvis især afhænge af ét Hensyn, nemlig, hvilket af de to Systemer der kan bestaa med den højeste Grad af menneskelig Frihed og Selvvirksomhed. Efterat Midlerne til at opholde Livet ere sikrede, er Frihedstrangen den stærkeste af alle Menneskenes personlige Fornødenheder, og den voxer i Styrke, istedetfor at aftage, jo mere de intellektuelle og moralske Evner udvikles . . . En Opdragelse, der lærte Menneskene, eller sociale Institutioner, der befalede dem at opgive Raadigheden over deres egne Handlinger for at opnaa Bekvemmelighed og Overflod, det være sig i nok saa høj en Grad, eller at give Afkald paa Friheden for Lighedens Skyld, vilde berøve dem en af den menneskelige Naturs mest ophøjede Karakteregenskaber«. Nu mener Mill vel, at man ofte overdriver denne Indvending mod Socialismen, og han hævder, at den Tvang, som dette System vilde medføre, vilde være at kalde Frihed i Forhold til den Tvang, under hvilken den store Arbejderklasse nu lever. Men han ser ingen Grund til at opgive Privatejendommens System, naar Lovene blot ville gøre ligesaa Meget for at hindre Ulemperne ved det, som de nu gøre for at skærpe dem. Den nuværende Ordning begunstiger Udviklingen af Egenkærligheden i en Grad, som i sig selv ikke er nødvendig, selv om Privatejendommens System bibeholdes. Socialisterne give med Urette Konkurrencen Skyld for alle sociale Onder. De glemme, at hvor der ikke er Konkurrence, er der Monopol og dermed Beskatning af den Flittige til Gunst for den Dovne. Konkurrencen mellem Arbejderne selv trykker ganske vist Arbejdslønnen ned; men al anden Konkurrence er til Bedste for Arbejderne ved at gøre Livsfornødenhederne billigere. Ikke Konkurrencen, men Arbejdets Underkastelse under Kapitalen er Aarsagen til Ulemperne. (IV, 7, 7).

Hvad det ifølge Mill væsentligt gælder om, er ved en kraftig Indgriben fra Statens Side at hæve Arbejderklassens hele Niveau, dens Fordringer til Livet og til sig selv. Det gælder om ad fredelig Vej at naa en saadan Fremgang, som den franske Arbejderstand fik ved den franske Revolution. Ved forbedret Undervisningsvæsen, ved Udstykning af Jord og ved en i stor Stil

gennemført Udvandring vil Arbejderstanden kunne opnaa en saadan social Stilling og have faaet saadanne ideelle og materielle Fornødenheder, at den for ikke at sænke Niveauet og forminske Arbejdslønnen vil vise den fornødne Selvbeherskelse og undgaa ubetænksom Befolkningsforøgelse, selv om denne Virkning først indtræder i en senere Generation, der er voxet op under de gunstigere Forhold. (II, 11, 2). Men Mill ventede sig ogsaa Meget af de frie Associationer (Fagforeninger og især Produktionsforeninger) og fulgte deres Udvikling i Frankrig og England med stor Interesse. Deres Hovedbetydning saa han i, at de begunstigede Uafhængighedens Dyder: Retfærdighed og Selvbeherskelse. I saadanne mindre Kredse kunde der tillige foretages Experimenter i socialistisk Retning, som kunde blive af Betydning for den fortsatte Drøftelse af det sociale Spørgsmaal.

e. Det religiøse Problem.

I de Skrifter, Stuart Mill selv har udgivet, kommer han kun forbigaaende ind paa religiøse Spørgsmaal. Udførligst i Skriftet om Hamiltons Filosofi. Han bestrider her to Opfattelser. Den ene (som ogsaa Hamilton fra sit Standpunkt havde bestridt) var den, som Schelling og Hegel havde gjort gældende, at der ad den rene Tænknings Vej kunde opstilles et videnskabeligt Gudsbegreb, et Begreb om et absolut og uendeligt Væsen, Ophav til og Formaal for Alt. Mill hævder, at vi ogsaa i det religiøse Spørgsmaal maa gaa udfra Erfaringen, og at det maa være Betragtning af Naturen, der fører os til Antagelsen af en Gud. Han synes ogsaa at mene, at det er muligt at begrunde en saadan Antagelse, og i Overensstemmelse dermed hævder han (i sit Skrift om Comte og Positivismen), at selv om man med Comte antager de tre Stadiers Lov, vil der dog endnu paa det positive Stadium blive *aabne Spørgsmaal* tilbage, og at man meget vel kan fastholde teologiske Antagelser, naar disse kun formes saaledes, at de ikke komme i Strid med, hvad Erfaringen lærer. Den anden Opfattelse, Mill bestrider, er den, som Hamilton og især Mansel hyldede, at selv om den videnskabelige Undersøgelse af Begrebet om Gud som det absolute og

uendelige, almægtige og algode Væsen skulde føre til Selvmodsigelser og til Konsekvenser, som stride mod hvad den menneskelige Samvittighed maa hævde, saa maa vi dog tro paa et saadant Væsen, idet hverken vor Logik eller vor Etik kan finde Anvendelse paa Guddommen. Overfor denne Lære udtaler Mill sig med stor Indignation. »Dersom man«, siger han (Examination. 2. ed. p. 103), »istedetfor det glade Budskab, at der existerer et Væsen, hos hvilket alle de Fortrin, den højeste menneskelige Tanke kan begribe, findes i en for os ubegribelig Grad, forkynder mig, at Verden styres af et Væsen, hvis Egenskaber ere uendelige, uden at vi vide, hvilke de ere, ligesaa lidt som vi kunne forstaa, hvilke Principer det følger i sin Styrelse, undtagen at »den højeste menneskelige Moralitet, som vi ere i Stand til at tænke os« ikke godkender dem, — overbevis mig derom, og jeg vil bære min Skæbne, saa godt jeg kan. Men naar man fortæller mig, at jeg skal tro dette og til samme Tid kalde dette Væsen ved Navne, der udtrykke den højeste menneskelige Moralitet, saa siger jeg med rene Ord, at jeg ikke vil. Hvilken Magt et saadant Væsen end kan have over mig, én Ting er der, som det ikke skal kunne: det skal ikke tvinge mig til at dyrke sig. Jeg vil ikke kalde noget Væsen godt, som ikke er, hvad jeg forstaar derved, naar jeg anvender dette Ord paa mine Medskabninger; og dersom et saadant Væsen kan dømme mig til Helvede, nuvel, saa vil jeg gaa til Helvede«.

Af denne kraftige Udtalelse, som vakte stor Opmærksomhed og Forargelse og blev brugt imod Mill af politiske Modstandere, vil man se, hvad der for Mill var Kærnen i det religiøse Problem, nemlig den moralske Umulighed af at anerkende en højere Maalestok for moralsk Vurdering end den menneskelige. Allerede Bentham havde (i Deontology. Part. I. Chap. 8) skarpt udtalt sig mod at kalde en Egenskab hos Gud Kærlighed, der hos Mennesket vilde være det Modsatte af Kærlighed; det er at kalde et Dolkestik for et Kys! Og efter hvad Stuart Mill fortæller i sit Levned (p. 42), var det Umuligheden af at forlige det Onde i Verden med Troen paa en almægtig og algod Skaber, der bestemte James Mills Afvisning af alle religiøse Antagelser og lod ham føle en vis Sympati med den mani-

kæiske Antagelse af et godt og et ondt Princip, der kæmpe med hinanden om Herredømmet i Verden. For sit eget Vedkommende udtalte Stuart Mill sig ikke bestemt i noget af de Skrifter, der udkom i hans levende Live. Det var sikkert ikke af Menneskefrygt, at han undlod at udtale sine Anskuelser. Hvad han udtalte var tilstrækkeligt til at stemple ham som en Mand, der i høj Grad afveg fra de sædvanlige religiøse Forestillinger. Man brugte da ogsaa hans Udtalelser som Agitationsmiddel mod ham, og et kirkeligt Organ erklærede, da han var død: »Hans Død er intet Tab for Nogen, ti han var en grov Vantroende, hvor pænt han end optraadte, og en meget farlig Person. Jo snarere de »Tankens Lys«, der have samme Meninger som han, gaa samme Steds hen, hvor han er gaaet, des bedre vil det være baade for Kirke og Stat«. Hvilke Meninger Mill havde, vilde selv det kirkelige Organ, der neppe var i Tvivl om Mills Skæbne efter Døden, have havt Møje med at sige. Forklaringen maa søges i, at han ikke selv fandt sine Ideer angaaende det religiøse Problem fuldt udviklede; Spørgsmaalet var for ham i Virkeligheden aabent, og han vilde ikke udtale sig offentligt om det, før han havde tilfredsstillet sine egne Fordringer til Klarhed og Grundighed. Selv hans Venner vidste ikke Mere om hans religiøse Standpunkt, end ovenfor er fremstillet, indtil hans *Essays on Religion* udkom nogen Tid efter hans Død. Af de tre Afhandlinger, dette Skrift indeholder, var de to (om Religionens Nytte og om Teismen) ikke færdige; kun den tredie (om Naturen) ansaa han selv værdig til Offentliggørelse. — En medvirkende Grund til hans Tilbageholdenhed har det maaske dog ogsaa været, at han ikke vilde blande flere Problemer sammen, men have dem drøftede hver for sig. Han følte ingen Trang til paa én Gang at fyre sit Artilleri af i alle Retninger. Hemmeligheden ved den store Indflydelse, han trods sit radikale Standpunkt fik paa sin Tid, har tildels ligget deri, at han tog ét Punkt for ad Gangen. Som han selv udtalte til en Ven: »Jeg sparer ingen Fordom, men jeg angriber en ad Gangen«.

Grundtanken i Afhandlingen *om Naturen* er den, at man ikke kan opstille Naturen, saaledes som den er uden menneskelig

Indgriben, som Forbillede for Mennesket, ligesaa lidt som man fra den kan slutte til et alvist, algodt og almægtigt Ophav. Naturen kan imponere os ved sin Magt og Vælde; men dens Færd bærer Præget af Terrorisme og Uretfærdighed; den giver til dem, der have, og er ubarmhjærtig mod dem, der ikke have. Den eneste Mulighed for at forbinde Troen paa en Gud med Erfaringen om den virkelige Verden bestaar i den Antagelse, at Guddommen vel er god, men ikke almægtig. Almagten maa ofres for Godheden. I Afhandlingen *om Teismen* udvikles dette nærmere. Verdensordenens Ophav har været nødt til at rette sig efter Betingelser, der vare uafhængige af dets Villie. Materien og Kraften i Verden ere ikke skabte; deres Egenskaber og Love ere uafhængige af Verdensordnerens Villie. Det er da intet Under, at der er saa mange Ufuldkommenheder! Alt hvad der hæmmer den Tendens, som kan spores i Naturen til at frembringe noget Hensigtsmæssigt og Godt, maa skrives paa de materielle Hindringers Regning, med hvilke Guddommen har at kæmpe. Den Stemning, der vil være ejendommelig for Fremtidens Religion, maa være den begejstrende Følelse af at være Guddommens Medarbejder, en Følelse, der ikke uden Selvmodsigelse kan forbindes med Troen paa en almægtig Gud. Hvad der er Guddommens Villie, kan kun opdages ved at lægge Mærke til Alt i Naturen, som tenderer henimod almindelig Velfærd og en højere Udvikling af Livet. I denne Kamp mellem de gode og de onde Kræfter i Verden kan selv den ringeste Ydelse være af Betydning. At gøre Noget, var det endog nok saa lidet, for at fremme det Godes Sejr, er den mest levende og styrkende Tanke, som kan besjæle et Menneske. Denne Tanke vil være en Hovedtanke i Fremtidens Religion! — Allerede i et Brev fra 1841 (til Robert Barclay Fox, se Caroline Fox' Dagbøger. II, p. 260) omtaler Mill denne Tanke, idet han henviser til Saint-Simonisternes Lære om at fortsætte Skabelsesværket.

Et Punkt i Mills Polemik mod Hamilton bliver først ret forstaaeligt, naar man véd, at han tænkte sig Guddommen som et begrænset Væsen. Han kan nemlig ikke forstaa alle de Vanskeligheder, Hamilton teoretisk finder i Gudsbegrebet, navn-

ligt ikke, hvorledes Relativitetens Lov kan være en Hindring for at fastholde dette Begreb i Tænkningen. Gud tænkes i Forhold til Verden — hvad Modsigelse er der deri? spørger Mill. Han forudsætter sikkert herved sit eget Begreb om en begrænset Gud; ti Selvmodsigelsen er naturligvis kun tilstede, saalænge Guddommen skal tænkes som absolut og uendeligt Væsen — og dog i Forhold til Noget, som ikke er den selv, saa at den altsaa betinges og begrænses, ɔ: bliver relativ! — Det var ikke logiske, men etiske Grunde, som førte Mill til hans religionsfilosofiske Standpunkt, der minder om det, Voltaire og Rousseau indtoge.

Naar Mill fra den Tendens til Hensigtsmæssighed og forhøjet Liv, der ved Siden af helt modsatte Tendenser kan spores i Verden, slutter til Antagelsen af en Guddom, saa rokkes denne Slutning, dersom en rent naturvidenskabelig Forklaring af Hensigtsmæssigheden og Livsudviklingen var mulig. Mill afviser Skabelsesdogmet, fordi ethvert Fænomen maa forklares ved et andet Fænomen; men maa af samme Grund ikke ogsaa den Slutning, han mener at kunne drage fra Hensigtsmæssigheden og Livsudviklingen, afvises, idet der ogsaa her maa søges bestemte Naturaarsager i hvert enkelt Tilfælde? Det er disse Aarsager, Udviklingshypotesen søger at paavise, og Mill udtaler da ogsaa, at hvis Udviklingshypotesen antages, vil den vel ikke umuliggøre Antagelsen af en skabende Indgriben, men vil dog i høj Grad svække Beviset for en saadan Antagelse. »Lad os overlade denne mærkelige Hypotese til den Skæbne, Videnskabens Fremskridt forbeholder den«.

Selv om Religionen ikke skulde kunne bevises, vil den — efter Mills Opfattelse — ikke falde bort, saalænge den er til Gavn for Mennesket. Mill undersøger i en særegen Afhandling *Religionens Nytte.* Religionen har det fælles med Poesien, at den udspringer af en Trang til mere storartede og skønne Billeder end dem, det prosaiske Liv fører med sig. Det menneskelige Liv vil trods al Fremgang vedblive at være saa usselt og snevert, at Mennesket stedse vil trænge til større Vidde og Højde for sin Skæbne. Indbildningskraften maa frigøres fra den Begrænsning, den positive Erfaring medfører. Selv om

Religionen adskiller sig fra Poesien ved den Vægt, den lægger paa Idealernes reale Betydning, saa er dog det Væsentlige i al Religion, at Følelse og Higen paa en kraftig og alvorlig Maade rettes mod en ideal Genstand. Denne Betingelse opfylder Comtes Humanitetsreligion bedre end nogen af de Religioner, der hylde Troen paa Gud som Verdens Ophav. Følelsen af Enhed med Menneskeheden, af dyb Sympati med dens Velfærd og Fremgang er en uinteresseret Følelse, der ikke indeholder Noget, som kan blive betænkeligt i logisk eller etisk Henseende. Kun én Form for overnaturlig Tro er der, som hverken er ulogisk eller umoralsk, nemlig den ovenfor beskrevne, der betragter Naturen som Produkt af en Kamp mellem et godt og vist Væsen paa den ene Side og paa den anden Side enten Materien (som Platon antog) eller et ondt Princip (som Manikæerne antog). Den, som hylder denne Tro, kan være sikker paa, at det Onde i Verden ikke er et Værk af det Væsen, han tilbeder. Selv om denne Tro ikke skulde kunne bevises, selv om den snarere er et Haab end en Tro, saa kræver dog sand Livsvisdom, at den fastholdes af al Magt. Den medfører en lys og frejdig Maade at tage Livet paa, og den udelukker ikke Fornuft og Kritik. Ved ensidigt og unødvendigt at vende Blikket mod det Mørke, Snevre og Ulykkelige i Livet hæmmer man kun sin Handlekraft. Haabet om, at der udover den Grænse, der er sat vor Erfaring, findes gode Kræfter og et udødeligt Liv, har sin væsentlige Betydning ved at give Følelsernes Skala større Udstrækning. Udødelighedstroen tillagde Mill især Betydning for de sympatiske Følelser; han lagde endog undertiden hele Religionens Betydning paa dette Punkt, som da han udtalte til en Ven, der havde mistet En af sine Nærmeste: »Efter min Opfattelse bestaar Religionens eneste vedvarende Værdi i at lindre den Følelse af fuldstændig Adskillelse, der er saa frygtelig i en stor Sorg«. Men i sit religionsfilosofiske Skrift dvæler han tillige særligt ved den Betydning, Kristendommen har havt og har ved at fremstille et ophøjet Forbillede for Slægten; det er langt mere ved sit Kristusbillede end ved sin Gudsidé, at Kristendommen har virket. Og dette Forbilledes Ind-

flydelse vil — hævder Mill — ikke falde bort, fordi man opfatter det paa rent historisk, menneskelig Vis. —

Mills Religion har det fælles med Kants, at den snarere er et Haab end en Tro. Han er ganske klar over, at det afgørende Spørgsmaal er dette: »Er det ufornuftigt at lade sig bestemme af Indbildningskraften til et Haab, for hvis Virkeliggørelse man maaske aldrig vil kunne angive nogen sandsynlig Grund? Skal man bekæmpe dette Haab som en Afvigelse fra det Fornuftprincip, der byder os regulere vore Følelser saavel som vore Meninger efter strenge Beviser?« Mill mener, at om dette Punkt vil der længe være Strid mellem Tænkerne, og at enhver af dem vil afgøre det efter sit Temperament. Men han mener tillige, at selve Spørgsmaalet ikke har faaet den alvorlige Drøftelse, dets store Betydning kræver.

Mills egen Løsning lader en Side ved Problemet staa tilbage. Naar det gode Princip kæmper med det materielle Kaos, saa maa der dog være en Verdensorden, der omfatter dem begge, og som gør Kampen mulig. Kamp er Vexelvirkning, og Vexelvirkning forudsætter en Tingenes Orden, der gør det muligt, at de forskellige virkende Kræfter kunne mødes. Saaledes rejser det gamle Problem sig igen bagved Mills Løsning. Mills religionsfilosofiske Kritikere i England[100]), der fordetmeste operere med Hegelske Vaaben, have især fremdraget dette Punkt, medens de ikke have følt Problemets etiske Brod saa stærkt som Mill. — Psykologisk set har Mill forbigaaet en Faktor, der spiller en stor Rolle i Religionen, nemlig Trangen til absolut Opgaaen og Hvile i et Væsen, som ikke selv stedes i Livets Kamp. Denne Trang brydes i Religionerne paa en forunderlig Maade med Trangen til i Guddommen at have et levende og kæmpende Forbillede. Det religiøse Problem skærpes, naar begge aandelige Fornødenheder kræve Tilfredsstillelse paa én Gang.

Men Mills Storhed ligger ikke i hans Resultater. Hans rene Empirisme er det ligesaa lidt lykkedes ham at begrunde og gennemføre, som det lykkedes Platon at gennemføre sin rene Idealisme. Denne Sammenligning ligger saameget des nærmere, som Mill hele sit Liv igennem var en stor Beundrer af Platon. Man kan anvende om ham, hvad han selv udtaler om

Platon (Levned p. 24): »Jeg har altid følt, at Navnet Platoniker med langt større Ret tilkommer dem, der ere blevne oplærte i og have bestræbt sig for at anvende Platons Undersøgelsesmaade, end dem, der kun have antaget visse af hans dogmatiske Sætninger«. Mills Betydning i Filosofiens Historie bestaar netop i hans Undersøgelsesmaade, i den Maade, paa hvilken han har bragt Erfaring og kritisk Tænkning i Virksomhed paa en hel Række teoretiske og praktiske Omraader. Han har vakt en filosofisk Aand, som er af større Betydning end noget enkelt af hans Resultater. — Og hermed forlade vi den paa en Gang helstøbte og stedse stræbende, logisk klare og stærkt følelsesbevægede Tænker, som i sin Udvikling paa én Gang afspejler Tidens Problemer og giver vægtig Hjælp til deres Behandling.

C. UDVIKLINGSFILOSOFIEN.

Den almindelige Grundtanke, paa hvilken den positivistiske Filosofi hviler, er den, at vore Anskuelser skulle bygges paa Iagttagelser. Ved Forklaringen af de Fænomener, Erfaringen frembyder, skulle vi da støtte os til Aarsager, der selv kunne paavises i Erfaringen. Positivismen er egentligt kun en Gennemførelse af den Fordring om »sande Aarsager«, som Kepler og Newton stillede. Som Auguste Comte har vist, beror Forskellen mellem de forskellige Hovedformer for Filosofi paa, hvilke Aarsager man antager. Men selv om man hylder dette Princip, kan der blive Plads til betydningsfulde Modsætninger. Comte og Stuart Mill stansede ved Opfattelsen af Aarsagsforholdet som et Forhold mellem to forskellige Fænomener, der for os nu en Gang faktisk vare forbundne. De lagde ikke Vægt paa den Side ved Aarsagsforholdet, at det, jo mere det uddybes og gennemskues, viser os en kontinuerlig Sammenhæng mellem Fænomenerne. Derfor kom de ikke til at se den nøje Forbindelse, der er mellem Aarsagsbegrebet og Udviklingsbegrebet. Paa det sociale Omraade spiller dette sidste Begreb ganske vist

en væsentlig Rolle hos dem; men det bliver ikke bestemmende for hele Naturopfattelsen. De lagde for stor Vægt paa de Forskelligheder, Erfaringen frembyder, og saa ikke, at al Erkendelse gaar ud paa at reducere dem saa meget som muligt. De stansede ved Problemet om, hvorledes nye Former opstaa. Indenfor Individet antog de en Udvikling, og i Slægten ligeledes formedelst Traditioners og Institutioners Indflydelse. Men at Udviklingsbegrebet kunde blive en ledende Tanke for hele Verdensopfattelsen, saa de ikke, og deres Tænknings Grænser bestemtes for en stor Del derved.

Den Forandring i Naturopfattelsen, CHARLES DARWINS Opdagelser og Hypoteser bevirkede, lader sig med god Grund sammenligne med de Forandringer, der voldtes af Kopernikus og Bruno, Galilei og Newton. Kopernikanismen udvidede og uendeliggjorde Verden; Jorden og det menneskelige Liv stod nu ikke længere som det, hvorom Alt drejede sig. Newton paaviste, at en fast Lovmæssighed gælder i hele den store Verden, idet de fjerne Kloder følge samme Love, som gælde her paa Jorden. Darwins Naturopfattelse betegner en lignende Udvidelse af Blikket for det organiske Livs Vedkommende. Paa de levende Væseners Omraade var endnu ingen stor Sammenhæng, ingen almindelig Lov for Opstaaen og Udvikling paavist. Det var blevet paavist af CASPAR FRIEDRICH WOLFF og KARL ERNST VON BAER, at den enkelte Organisme udvikler sig gennem en Række af Stadier fra en Spire, der ikke frembyder nogen Lighed med det fuldt udviklede Individ. Det er blevet paavist af SPINOZA, HARTLEY og JAMES MILL, at der kan foregaa en psykologisk Udvikling hos det enkelte Individ, ved hvilken der i Kraft af Associationens Love danner sig aandelige Former, der ligesaa lidt ligne det oprindelige Grundlag, som den voxne Organismes Former ligne Spirens. Og den historiske Skole, der grundlagdes af MONTESQUIEU og efter Revolutionen blomstrede frem især i Frankrig og Tyskland, havde hævdet Udviklingens Begreb med Hensyn til de sociale og politiske Formers Opstaaen. I ROMANTIKENS FILOSOFI spillede Udviklingsbegrebet ligeledes en stor Rolle. Man fastholdt det Enkeltes inderlige Sammenhæng med det Hele, og man opfattede Tilværelsen som en Række

af Trin, paa hvilke Verdensindholdet fremtraadte i stedse højere Former. Men det var der en rent ideal Anvendelse, man gjorde af Udviklingsbegrebet. Man opfattede ikke Udviklingen som en Proces, ved hvilken den ene fænomenale Form opstod af den anden; Kontinuiteten tænktes i Tilværelsens ideale Kærne, ikke imellem de enkelte Fænomener. Og man spurgte ikke efter de virkende Aarsager, der kunde føre over fra det ene Trin til det andet. Et stort Exempel paa, hvorledes nye Former og Tilstande kunne danne sig i Kraft af Love, som stadigt gælde, var derimod givet i KANTS og LAPLACES Hypotese om Solsystemets Udvikling af en Urtaage formedelst bestemte fysiske og kemiske Forholds Indflydelse, og i LYELLS Teori om Tilblivelsen af Jordoverfladens nuværende Tilstand ved den stadige Indvirken af de samme fysiske og kemiske Aarsager, der ere i Virksomhed den Dag idag. Darwins Lære gaar ud paa, at de organiske Arter opstaa derved, at der foregaar stadige Variationer af de organiske Former, men at kun de Variationer kunne bestaa, som under de givne Livsvilkaar (fysiske Betingelser og Forhold til andre levende Væsener) frembyde visse hensigtsmæssige Egenskaber. Det er dette, han billedligt betegner ved Udtrykket »Kampen for Tilværelsen«. Naar Livsvilkaarene saa gennem lange Tider vedblive at være de samme, ville de hensigtsmæssige Egenskaber fæstnes og forhøjes. Darwin har udvidet Naturopfattelsen og ladet os opdage en uoverskuelig Udviklingsgang, af hvilken de nulevende Slægter ere fremgaaede. Og han har paa den anden Side skærpet Blikket for de smaa Ting, idet han har lært os i de ofte uansélige Aarsager, der ere i Virksomhed omkring os, at se de Kræfter, ved hvis stille, men uafbrudte Virksomhed de levende Slægter ere naaede til de Former, under hvilke de nu fremtræde for os.

Det Nye i Darwins Lære var ikke den almindelige Tanke, at organiske Arter og Former ere opstaaede ved naturlige Aarsager. Denne Tanke var i mange Skikkelser kommen frem før ham. Hans Betydning ligger i, at han har støttet den ved at paavise bestemte Aarsager, der virke i Retning af en saadan Nydannelse. Selve Udviklingsbegrebet hænger, som allerede antydet, saa nøje sammen ved Aarsagsbegrebet og Kontinuitets-

begrebet, at det som ledende Ide kunde komme frem, før Darwin gav det den mægtige Erfaringsbekræftelse ved sine Undersøgelser. Saaledes havde HERBERT SPENCER allerede flere Aar, før Darwins epokegørende Værk udkom, sluttet sig til Udviklingshypotesen og særligt havde han (i første Udgave af sin Psykologi) paavist, hvilken Betydning denne Hypotese havde ved Muligheden af, at de Egenskaber og Evner, der ikke kunne finde deres Forklaring ved det enkelte Individs Erfaring, kunde forklares ved hele Slægtens Erfaring. Det var en Udvidelse af Erfaringsfilosofien, hvorved det blev denne muligt at lade Synsmaader, som hidtil kun den spekulative og kritiske Filosofi havde gjort gældende, komme til større Ret, end det tidligere var sket. Senere har Spencer i en udførlig, systematisk Fremstilling søgt at paavise Udviklingsbegrebet som et Hovedbegreb, vor Erfaring og vor Tænkning fra alle Sider fører os tilbage til.

1. CHARLES DARWIN.

a. Biografi og Udviklingsgang.

Berettigelsen til at drage denne store Naturforsker ind i Filosofiens Historie ligger — paa lignende Maade som ved Kopernikus, Kepler, Galilei og Newton — først og fremmest deri, at hans Metode og hans Resultater have Betydning langt udover hans specielle Fag og betegne et Vendepunkt for den videnskabelige Forsken og Natnropfattelsen idethele. Allerede ganske kort efter, at Ideen til hans Hypotese var opstaaet hos ham (1837), tyve Aar før hans berømte Værk udkom, skrev han i sin Notebog: »Min Teori vil føre til en hel Filosofi«. Men det var ikke blot ved sine Konsekvenser, ikke blot ved at rejse det Spørgsmaal, hvorledes den nye Teori greb ind i hele Verdensanskuelsen, at Darwin fik Betydning for Filosofien. Han har ogsaa selv behandlet psykologiske og etiske Spørgsmaal og udtalt sig om Erkendelsens Grænser. Og saaledes som vi kende ham gennem hans Selvbiografi og hans Breve, staar han for os som en ejendommelig sokratisk Skik-

kelse i vor Tids Forsken, ærværdig ved sin Energi, sin Sandhedskærlighed og sin Humanitetsfølelse.

CHARLES DARWIN er født i Shrewsbury den 12. Febr. 1809. Efter at have forsøgt sig paa medicinske Studier i Edinburgh og derefter paa teologiske Studier i Cambridge, uden at have faaet Noget ud af det, fik hans tidligt vakte naturhistoriske Interesse ham til at tage med paa en Jordomsejling, Skibet »Beagle« foretog fra 1831—1836. De Iagttagelser, han gjorde paa denne Rejse, danne det første Grundlag for hans Teori. Han havde sammenlignet Sydamerikas nuværende Dyreliv med de uddøde Arter og forundret sig over Ligheden i Bygning ved Siden af Forskellighederne, især i Størrelse. Han havde sammenlignet Dyrearterne i den nordlige Del af Sydamerika med dem i den sydlige Del, og ogsaa her fundet Lighed og Forskel forbundne paa ejendommelig Maade. Men især var han bleven forundret over paa Galopagos-Øerne, omtrent 150 Mile fra Sydamerika, at finde en Dyre- og Planteverden, der ganske mindede om Sydamerikas, skønt den bestod af Arter, der ikke fandtes andre Steder i Verden: Arterne forekom kun paa disse Øer, men de hørte til Slægter, der fandtes paa det nærmeste Fastland. Det var, som om en og samme Grundform var omdannet dels til at leve paa Fastlandet, dels paa Øerne. Og desuden havde hver enkelt af Øerne sine ejendommelige Arter, der ikke fandtes paa de andre Øer. Hvorledes er paa den ene Side dette Slægtskab, paa den anden Side denne Forskellighed at forklare? Med dette Problem vendte Darwin hjem fra sin store Rejse, og han anvendte hele sit Liv til at besvare det. Han levede paa Landet i Nærheden af London under de lykkeligste Forhold, uafbrudt beskæftiget med at indsamle Kendsgerninger, der kunde belyse hans Problem. Det Spørgsmaal, det gjaldt om at løse, var, hvorfor netop saadanne Former og Egenskaber bevares og udvikles, som ere til Gavn for Dyr og Planter under de Forhold, de leve under. Hvad der havde slaaet Darwin, var netop Variationen i Former og Egenskaber i Overensstemmelse med Livsforholdene. Han gik ud fra, at der maatte være en naturlig Aarsag hertil, — men hvilken? Læsningen (i Aaret 1838) af MALTHUS' Værk om Befolkningsspørgsmaalet bragte

hans Tanker paa Gled. Malthus paaviste, at de levende Væsener have en Tilbøjelighed til at formere sig i højere Grad, end Næringsmidlernes Mængde kan tiltage. Men, sluttede Darwin, saa maa jo de levende Væsener være hverandres Modstandere, kæmpe eller kappes med hverandre om Adgang til, hvad de behøve for at leve. Livet er og maa være en »Kamp for Tilværelsen«, og det Individ eller den Gruppe af Individer, som af en eller anden Grund har faaet en Evne eller et Organ, som de andre mangle, og som passer til Forholdene, vil lettere bestaa i Kampen end de andre. Slægtens Formerelse vil især foregaa gennem dem, og Former, som mangle denne Evne eller dette Organ, ville efterhaanden dø ud. Og naar en Gruppe af levende Væsener skal leve paa et begrænset Rum, vil dette saa meget des lettere lade sig gøre, jo flere forskellige Former der findes indenfor Gruppen, da deres Fornødenheder derved lettere ville kunne tilfredsstilles. Naar Alle skulle leve af Et og det Samme, kan der ikke leve saa Mange, som naar der er Forskellighed i Føde. Det er altsaa en Fordel under Kampen for Tilværelsen, at der er Variationsevne tilstede hos en Art.

Allerede i Begyndelsen af Fyrrerne udarbejdede Darwin en Afhandling, i hvilken han fremstillede sin Teori, men han lagde den hen for at foretage yderligere Undersøgelser. I Midten af Halvtredserne begyndte han den endelige Redaktion af sit Værk, og dette udkom 1859 under Navn af *Origin of Species.* (Dansk Oversættelse ved J. P. Jakobsen. 1872). Til det sluttede sig en lang Række andre Skrifter, af hvilke de i filosofisk og psykologisk Henseende vigtigste ere *Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868), *Descent of Man* (1871, dansk Oversættelse ved J. P. Jacobsen 1874) og *Expression of the Emotions in Men and in Animals* (1872). — Darwins lange, trofaste Arbejde i Videnskabens Tjeneste endte først ved hans Død den 19. April 1882 [101]). Tre Aar i Forvejen havde han skrevet i sin Selvbiografi: »Jeg tror, at jeg har handlet ret i at hengive mit Liv til Videnskaben. Jeg føler ikke Anger over at have begaaet nogen Synd, men jeg har atter og atter beklaget, at jeg ikke har gjort mere direkte Godt mod mine Medmennesker«. —

b. *Teori og Metode.*

Resultatet af Darwins Forsken var en Sejr for Principet om de naturlige Aarsager og for den Paastand, at Naturen ingen Spring gør. Man havde tidligere vel antaget, at Varieteterne skyldes bestemte naturlige Aarsager; men selve Arterne ansaas for overnaturligt frembragte eller dog for uforklarlige. Der blev nu paavist Kontinuitet paa et Omraade, hvor man hidtil enten havde antaget overnaturlig Indgriben og Afbrydelse eller var stanset ved oprindelige, uforklarlige Forskelligheder, eller i det Højeste havde appelleret til en indre Udviklingstrang, der skulde føre fra det ene Trin til det andet. Ved den Forklaring, Darwin gav af Arternes Opstaaen, gennem Kampen for Tilværelsen, kastede han desuden et Lys over Livets, ikke blot det fysiske, men ogsaa det aandelige Livs Vilkaar, der er nok saa vigtigt som Løsningen af den specielle Opgave, han havde stillet sig. Det var en gammel engelsk Tanke, han uden at vide det optog igen. Ti hans »Kamp for Tilværelsen« minder om Hobbes' »Kamp af Alle mod Alle«. Englænderne have stedse havt Blik for Livets Betingelser og for Nødvendigheden af, at der sættes Kraft ind for at bemægtige sig dem. Derved betinges den ejendommelige Blanding af Empirisme og Idealisme, som man ofte betragter som en Modsigelse. Deres Sans for de praktiske Forhold, som de nu en Gang ere, sløver dog ikke deres Overbevisning om de indre Kræfters Værd, selv om de ikke udtrykke denne paa den mystiske eller spekulative Maade, Fastlandets Tænkere ofte henfalde til.

Den Forklaring, Darwin giver af Arternes Opstaaen, er aldeles i Positivismens Aand, og det var derfor inkonsekvent, naar Comtes Disciple stillede sig afvisende overfor den nye Hypotese. Den Aarsag, Darwin appellerer til, er given, *positiv.* Han udtaler i et Brev, at det at sige, at Arterne bleve skabte saaledes eller saaledes, ikke er nogen videnskabelig Forklaring, men kun en from Maade at sige, at det er saaledes som det er. Og efter andre Udtalelser mente han, naar han i Slutningen af »Arternes Oprindelse« talte om, at de første Livsformer vare skabte, kun, at vi ikke vide Noget om, hvorledes Livet opstaar;

senere beklagede han udtrykkeligt, at han af Hensyn til den almindelige Mening havde brugt Ordet »skabt«.

Udtrykket *Kampen for Tilværelsen* er billedligt. Det skal betegne det ene Væsens Afhængighed af det andet og af Livsvilkaarene, og det saaledes, at der ikke blot tænkes paa det enkelte Individ, men ogsaa paa dets Afkom. En Plante, der voxer i Randen af en Ørken, maa kæmpe for Livet, det vil sige, dens Bestaaen er afhængig af, hvor liden Fugtighed den kan hjælpe sig med. Endnu større Rolle end Forholdet til de fysiske Vilkaar spiller i den organiske Verden Forholdet til andre levende Væsener. Misteltene paa samme Gren »kæmpe« med hverandre om Plads og Næring; men de kæmpe ogsaa med andre frugtbærende Planter, da deres Formerelse afhænger af, om Fuglene sluge deres Frø mere end de andres, saa at Udsæd kan ske i højere Grad. Medens Udtrykket Kampen for Tilværelsen betegner Organismens Tillempelse efter den levende eller livløse Omverden, betegner Darwin ved Udtrykket *Naturens Kvalitetsvalg* den anden Side af Forholdet, nemlig den Maade, paa hvilken Livsforholdene begunstige visse Egenskaber, — »det Princip, ifølge hvilket enhver nok saa lille Variering, der er Individet nyttigt, bevares«. Der kæmpes overalt i Naturen. Det gælder stadigt: at være eller ikke. Ethvert Væsen bestaar i Kraft af en Sejr, det har vundet til en eller anden Tid af sit Liv. Og Tilværelseskampen er igen en Følge af den stærke Formerelse af de organiske Væsener. Naturens hele Husholdning bliver os uforstaaelig, naar vi et eneste Øjeblik glemme, at hver enkelt Art søger at tiltage overordentligt stærkt, og at der altid er en eller anden Hindring, som hæmmer eller stanser Udbredelsen, selv om vi ikke altid kunne faa Øje paa den. Det er paa Grund af dette Sammenstød mellem Udbredelse og Hindring, at et Kvalitetsvalg bliver nødvendigt. De Individer, der frembyde hensigtsmæssige Variationer, bestaa, de andre uddø; saaledes begunstiges Forskellighedernes Opstaaen, og der danner sig tilsidst de nu i saa Manges Øjne væsensforskellige Arter. Vi have her en Nøgle til at forstaa, hvorledes forskelligartede Former kunne være i Slægt med hverandre, idet de under stigende Karakterdivergens udvikle sig af

en fælles Grundform. Hvad C. F. Wolff havde paavist for de forskellige Organer hos samme Individ, at de trods deres Ulighed udvikle sig af visse simple Anlæg, det paaviste Darwin for de forskellige Arter indenfor den organiske Verden idethele.

Darwins Metode er et interessant Forbillede for induktiv Forsken. Hans Udviklingsgang som Forsker frembyder med usædvanlig Tydelighed de tre Hovedstadier, en paa Erfaring bygget Sandhed gennemløber. Det første Grundlag for hans Teori var, som vi saa, de paa Rejsen gjorte Iagttagelser. De fremkaldte Ideen, den foreløbige Hypotese, og — efter Læsningen af Malthus — Forklaringen ved Deduktion fra den stærke Formerelsestrang i dens Forhold til Livsvilkaarene. Det tredie Led i Arbejdernes Række var Verifikationen, Erfaringsbekræftelsen. Den bestod væsentligt i fire Grupper af Kendsgerninger. De engelske Dyreopdrættere havde i mange Aar ved »kunstig Udvælgelse« frembragt nye Racer. De lagde Mærke til smaa, for deres Øjemed passende Variationer hos de forskellige Individer og fik saa ved at sørge for, at kun Individer, der frembød saadanne Variationer, forplantede Arten, nye Former lagt til. Hvad der her sker bevidst og metodisk, det sker ved den »naturlige Udvælgelse« ubevidst og paa mere uregelmæssig Maade. Det andet Faktum, som bekræfter Teorien, er de uddøde Arters Slægtskab med nulevende Arter. De kunne i Reglen indordnes som Led i nu existerende Grupper og opfattes som lavere Udviklingsformer af disse. Det tredie Faktum ligger i Arternes geografiske Udbredelse, der bedst forstaas ved at antage, at forskellige Former og Egenskaber hos beslægtede Væsener ere opstaaede ved Stammens Udbredelse over Strækninger af forskellig Beskaffenhed. At de lavest staaende Væsener ere de videst udbredte, forklares ved, at deres Frø og Æg ere smaa og vel skikkede til at føres vidt omkring af Vand og Strøm. Endeligt vidner den Overensstemmelse, der i Fostertilstanden kan være mellem Dyreformer, der som fuldt udvoxne afvige højligt fra hverandre, om et fjærnt Slægtskab, og rudimentære Organer (der især findes i Fostertilstanden) blive ligeledes kun forstaaelige ved Antagelsen af et saadant.

Der var et mærkeligt Slægtskab mellem Darwins Karakter

og hans Forskens Retning og Metode. Hvad der udmærkede ham som Forsker, var hans aabne og barnlige Sind, for hvilket Intet var ringe og ubetydeligt. Overalt anede han en Sammenhæng. Naturen var ham ikke en død Samling af Genstande, som Naturhistorikerne skulde give Navn og Nummer, men en levende Virkelighed, hvor det Enes Bestaaen og Væxt afhænger af det Andets. Insektet og Blomsten, Fuglen og Planten, Muldjorden og Ormen, Dyrenes Liv, Bygning, Prydelser, deres Kærlighed og deres Kampe, alt dette stod for ham i indbyrdes Sammenhæng og kunde kun paa unaturlig Maade skilles ad. Ordet Naturhistorie har han gjort til en Sandhed. Med den barnlige Aabenhed overfor Naturen forbandt sig hos ham den mandige Forstaaelse af, at der gælder faste, bestemte Love overalt, og at selv det Højeste i Naturen ikke er unddraget saadanne Love, men netop viser sin Højhed ved at udvikle sig i Kraft af disse Love. Han plejede at sige, at man ikke kunde være en god Iagttager, naar man ikke kunde spekulere. Det var ham ikke muligt at se noget Nyt i Naturen, uden strax at danne sig en Hypotese om, hvorledes det kunde være blevet til. Men paa den anden Side havde han en særegen Evne til at gribe en Indvending og holde den fast. Han fulgte, hvad han kaldte den gyldne Regel, at optegne enhver Kendsgerning og enhver Tanke, han stødte paa, og som stred mod de Resultater, han var kommen til. Der blev derfor gjort meget faa Indvendinger mod hans Anskuelser, som han ikke selv havde bemærket og søgt at besvare. Han var i denne Henseende mere kritisk end adskillige af hans Tilhængere; disse syntes undertiden, at han lagde for megen Vægt paa de Indvendinger, der kunde gøres mod hans Lære. Han var fuldstændig klar over, at hans Hypotese egentligt ikke direkte kan bevises. Om en af sine Kritikere skriver han i et Brev: »Han er en af de meget Faa, som se, at Arters Forandring ikke direkte kan bevises, og at min Lære vil gaa under eller holde sig oppe, alt eftersom den formaar at gruppere og forklare Fænomenerne. Det er mærkværdigt, hvor Faa der bedømme den paa denne Maade, som er den ene rigtige Maade«. Beviset for sin Lære fandt han i den »Tanketraad« (the intelligible thread), hvormed

den forbinder en hel Række Fakta. Hans Lære var for ham ikke et Dogme, men et Arbejdsmiddel, et Lys over Naturen, der kunde frembringe mere Lys. Videnskabelige Hypotesers Betydning er jo ikke mindst den at give Anledning til fortsat Forsken: vi prøve om det er muligt at forbinde *alle* vore Erfaringer paa den Maade, det er lykkedes os at forbinde *nogle* af dem; vi faa at vide, hvad vi skulle spørge Naturen om. I denne Henseende har Darwins Lære om Arternes Opstaaen ved naturlig Udvælgelse været overordentligt frugtbar. Den lærer os overalt i Naturvidenskaben at efterspore den Betydning, en Egenskab, en Evne eller en Form har i Kampen for Tilværelsen. Den gaar ud fra, at Intet kan bestaa eller udvilke sig, som ikke har en bestemt Betydning i Livets hele Sammenhæng.

c. Teoriens Grænser.

En Grænse for sin Forsken anerkender Darwin i Spørgsmaalet om den første Oprindelse til de individuelle Forskelligheder, mellem hvilke baade det kunstige og det naturlige Kvalitetsvalg finder Sted. Et Valg forudsætter Noget, der kan udvælges, Differenser og Variationer. Darwin tager det som et Faktum, at saadanne Variationer opstaa, og det des hyppigere, jo gunstigere Livsforholdene ere, og jo mere udviklet en Art i Forvejen er. Han indrømmer, at »vi angaaende Variabilitetens Aarsager paa alle Punkter ere meget uvidende«, og det Gaadefulde i de oprindelige Variationers Opstaaen blev for ham en Tidlang saameget des større, som han var tilbøjelig til at tillægge ydre Forhold en meget ringe direkte Indflydelse. I et Brev til Huxley kort efter at »Arternes Oprindelse« var udkommen, skriver han (25. Novbr. 1859): »De har meget skarpsindigt fundet et Punkt, der i høj Grad har forvirret mig: hvis — som jeg tror — ydre Betingelser frembringe liden *direkte* Virkning, hvad Djævelen bestemmer da hver enkelt Variation?« (Se allerede Brevet til Hooker af 23. Novbr. 1856). Senere kom han til at tillægge Livsbetingelserne større direkte Indflydelse paa Variationerne (se hans Brev til Carus 4. Maj 1869, til Wagner 13. Oktbr. 1876, til Neumayr 9. Marts 1877). I

»Variation of Animals and Plants under Domestication« (Chap. 22—26) drøfter Darwin Spørgsmaalet nøjere og fremhæver ikke blot Livsbetingelsernes direkte Indvirken, men ogsaa Virkningen af Organers og Evners Brug eller Ikke-Brug. (Se ogsaa »Menneskets Afstamning« Kap. 4). — Der er saameget des større Grund til ved Studiet af Darwin at være opmærksom paa dette Punkt, som hans Kritikere ofte have sammenblandet Variationernes oprindelige Opstaaen med den naturlige Udvælgelse af Egenskaber, der ere blevne til ved saadan Varieren. »Den naturlige Udvælgelse«, siger Darwin herimod (Variation of Animals and Plants. London 1868. II p. 272), »beror paa, at de bedst udstyrede Individer blive i Live under forskellige og sammensatte Forhold, men har slet Intet at gøre med den oprindelige Aarsag til nogensomhelst Ændring i Bygningen«. Darwins Hypotese angaar hovedsageligt Virkningerne af Kvalitetsvalget mellem Variationerne, ikke Variationernes Opstaaen. Naturligvis antog han, at der var Aarsager til denne ogsaa; men det var ikke Hovedsagen for ham at finde dem. Enhver Hypotese maa bygge paa et vist Grundlag, som den ikke kan drage med ind i Bevisførelsen. Der er da ingen Modsigelse i, at Darwin væsentligt tager Variationerne blot som faktisk givne, og det er en underlig Indvending, der undertiden er bleven rettet imod ham, at han bygger paa »Tilfældet«. Darwin bruger ganske vist enkelte Gange Udtrykket »chance-variations«, saaledes i det ovenomtalte Brev til Hooker, men han mener dermed Variationer, hvis Aarsag ikke kendes, og han erklærer selv Udtrykket for unøjagtigt. Variabiliteten afhænger mere af Organismens Natur end af Omgivelsens Beskaffenhed (More Letters from Ch. Darwin I. p. 377); derved forstaas dens hemmelighedsfulde Karakter. Darwin erklærer (i et Brev af 1881: More Letters I. p. 391), at Opdagelsen af Variabilitetens Aarsager vil blive en af de vigtigste Opgaver for Fremtidens Forsken. — Ligesom Darwin betragtede Variationernes første Oprindelse som gaadefuld i flere Henseender, saaledes erklærede han ogsaa Livets Oprindelse idethele som en uløst Gaade.

Derimod fandt Darwin ingen Grund til at antage, at der ved Menneskeslægtens Opstaaen af lavere Former var ganske

særegne Kræfter i Virksomhed. Saasnart den Overbevisning var gaaet op for ham, at Arterne vare opstaaede ved naturlig Udvikling, blev det ham klart, at Menneskeslægten ikke kunde danne nogen Undtagelse herfra. Men i »Arternes Oprindelse« lod han sig nøje med at antyde, at der ved den nye Lære ogsaa vilde kunne kastes Lys over Mennesket og dets Historie; der var her ikke Plads til særlig Undersøgelse af en enkelt Slægt af levende Væsener. Naar Darwin senere udførligt tog dette Spørgsmaal op (i Skriftet »Om Menneskets Afstamning«), da var det, som han udtaler i et Brev, tildels fordi man beskyldte ham for, at han ikke turde komme frem med sine Anskuelser paa dette Punkt. Han stod her endnu mere ene end ved det almindelige Spørgsmaal om Arternes Oprindelse. Selv Mænd som Lyell og Wallace, der ellers sluttede sig til ham, bleve her betænkelige. Darwin selv følte ingen Modstrid mellem Følelsen og Forskertrangen. Menneskets virkelige Værd og Højhed forringedes for ham ikke ved, at det havde udviklet sig fra lavere Former. Overfor den teologiske og romantiske Opfattelse, der betragter Mennesket som en falden Engel, stillede han den realistiske Opfattelse af Mennesket som et Dyr, der har udviklet sig til et aandeligt Væsen. Hverken i sjælelig eller legemlig Henseende antog han mere end Gradsforskelle mellem Menneske og Dyr. Der er, paastaar han, et langt større Spring mellem Aandsevnerne hos et af de laveste Hvirveldyr (Lampreten eller Trevlemunden) og hos en af de højeste Aber, end der er mellem Aberne og Menneskenes Aandsevner. Og han paaviser, hvor vanskeligt det er at drage Grænsen mellem det blotte Instinkt og den egentlige Fornuft. Allerede det, at Dyr kunne blive kloge af Skade, viser, at man ikke tør frakende dem Fornuft. Og paa lignende Maade forholder det sig med Erindring, Skønhedssans og sympatiske Instinkter.

Man har undertiden draget den Slutning af Darwins Lære, at der egentligt maatte finde en uafbrudt Fremskriden i Fuldkommenhed Sted hos alle levende Væsener, og man har saa fundet en stor Indvending mod Læren deri, at de laveste organiske Former stadigt vedblive at bestaa. Ogsaa her har Darwin selv allerede besvaret Indvendingen. Den naturlige Ud-

vælgelse medfører ikke nødvendigvis en Fremskriden. Hvilken Nytte vilde en Indvoldsorm eller en Regnorm have af fuldkomnere Organer, end den har? Et Organ, som ikke hjælper i Kampen for Tilværelsen, tager Plads og Kraft op til ingen Nytte. Hvor Forholdene af en eller anden Grund udelukke stærk Rivaliseren, er det fuldkomment forstaaeligt, at en Livsform forbliver, som den er, gennem umaadeligt lange Tidsrum. (Arternes Opr. Kap. IV. p. 154—155. Jvfr. Kap. X. p. 422 f). Den naturlige Udvælgelse kan kun gøre ethvert organisk Væsen saa fuldkomment, som det behøver at være for at rivalisere eller »kæmpe for Tilværelsen« med andre organiske Væsener, og det Mærkelige er ifølge Darwin, at Erfaringen viser os saa faa Tilfælde, hvor en saadan Fuldkommenhed ikke er tilstede. Men Fuldkommenheden man stedse maales ved Forholdet til Livsbetingelserne. (The natural selection of each species implies improvement in that species *in relation to its conditions of life.* Brev til Lyell. 25. Oktbr. 1859). Deri ligger da ogsaa, at den naturlige Udvælgelse undertiden kan bevirke Tilbagegang til simplere og mere elementære Livsformer, nemlig naar Livsforholdene af en eller anden Grund simplificeres, saa at forskellige Organer blive overflødige, om de ikke blive til Skade. Der gives ikke nogen iboende eller nødvendig Tendens hos de organiske Væsener til at stige opad paa Organisationens Stige. (Variation etc. I. p. 8).

d. *Etisk-religiøse Konsekvenser.*

Afset fra de Indvendinger, der henvise til formentlig Selvmodsigelse eller Uoverensstemmelse med Erfaringen, er der ogsaa rejst Indvendinger mod Darwins Teori af etisk-religiøs Art, og det ikke blot fra teologisk Side, men selv en saa radikal Tænker som Eugen Dühring har her taget Forargelse af etiske Grunde og udtalt sig paa den voldsomste Maade imod Teorien. Selve Ideen om Kampen for Tilværelsen synes Mange uforenelig med en etisk Opfattelse af Livet: hvorledes ere Menneskekærlighed og Samvittighed forenede med denne Ide?

Hvad den etiske Indvending angaar. er det saa langt fra,

at Darwin har overset den, at han med fuld Bevidsthed har drøftet det etiske Problem i Sammenhæng med sin Teori. Han staar som Moralfilosof paa et lignende Standpunkt, som det, Shaftesbury og Hutcheson grundlagde, og i det 19. Aarhundrede Comte og Spencer videre udførte, kun at Darwins naturhistoriske Synsmaade og hans Lære om den naturlige Udvælgelse giver en bredere Basis for det hele Standpunkt.

Darwin finder i den Kendsgerning, at Mennesket er det eneste Væsen, der med Vished kan betegnes som et moralsk Væsen, den største Forskellighed mellem det og Dyret. Men heraf følger ikke, at den moralske Følelse ikke skulde have udviklet sig paa naturlig Maade, og der ligger heller Intet deri, som strider mod Kampen for Tilværelsen eller den naturlige Udvælgelse. Man maa blot holde fast, at de Egenskaber og Evner, som den naturlige Udvælgelse fremelsker, ikke blot ere saadanne, som ere til Bedste for det enkelte Individ, men ogsaa saadanne, som ere til Bedste for hele Gruppen eller Arten. Hos alle saadanne Dyr, for hvem det er heldigst at leve i nøje Sammenslutning, vilde de Individer, der fandt størst Behag i Selskab med andre, lettest undgaa Farer. Og da Slægtens fortsatte Bestaaen afhænger af Bevarelsen af det meget ofte hjælpeløse Afkom, vil det være let at forstaa, hvorledes Forældres Kærlighed til Afkommet kan være udviklet ved naturlig Udvælgelse. Erfaringen viser, at Dyr undertiden udsætte sig for Fare for at redde andre Dyr. En Stamme eller Gruppe af Dyr eller Mennesker, i hvilken der hersker gensidig Medfølelse og Trang til at hjælpe hverandre, vil være særligt heldigt stillet i Kampen for Tilværelsen, heldigere end andre Grupper, hvor Enhver kun sørger for sig selv, og hvor Kræfterne ikke forenes til et fælles Maal. Der kan saaledes hos det enkelte Individ i Kraft af den naturlige Udvælgelses Lov bevares og udvikles Egenskaber, som ere gavnlige for Samfundets, ikke særligt for det enkelte Individs Bestaaen. Ikke blot de egennyttige, ogsaa de uegennyttige Følelser have deres Naturhistorie. Saa stor Afstanden end maatte være mellem, hvad der rører sig hos Dyrene, naar de vise Kærlighed og Opofrelse for hverandre, og den højeste menneskelige Moralitet, saa findes der mellem begge utallige Gra-

der, og man har paa intet Punkt Ret til at antage den naturlige Udvikling for afbrudt. Indenfor selve den menneskelige Verden findes der jo meget store Afstande i moralsk Henseende. Der gives Tilstande og Former for menneskeligt Liv, som endog staa langt under hvad Dyrelivet kan vise os. Darwin erklærer, at han hellere vilde nedstamme fra den Abe, der vovede Livet for at redde sin Vogter. end fra den Vilde, der glæder sig ved at pine sine Fjender, dræber sine Børn uden Samvittighedsnag, behandler sine Koner som Trælle og selv er Træl af den skrækkeligste Overtro[102]).

Den moralske Følelse forudsætter ifølge Darwin foruden Lyst til at leve sammen med Andre (sociability) og Evne til Medfølelse med Andre (sympathy) ogsaa Evne til at erindre og sammenligne. Naar disse Forudsætninger ere tilstede ville forbigangne Handlinger kunne drages frem og dømmes efter, hvad den stærkeste (i Erindringens Øjeblik, om ikke i alle Øjeblikke den stærkeste) Følelse fordrer. Naar Sprogevnen er udviklet, vil gensidig Ros og Dadel virke paa de enkelte Individer. En offentlig Mening vil uddanne sig. Fremdeles vil stadig Vane og Indøvelse i at arbejde for fælles Interesser rodfæste og styrke de sociale Motiver og Instinkter. Maaske vil ogsaa Nedarving af Anlæg i denne Retning finde Sted. — En Erfaringsbekræftelse paa sin moralfilosofiske Teori finder Darwin ved Undersøgelsen af de Egenskaber, som til forskellige Tider og hos forskellige Folk ere blevne anerkendte som Dyder, og af det forskellige Omfang af de Kredse af Individer, til hvis Ve og Vel den moralske Følelse til forskellige Tider har taget Hensyn.

Selve Teorien om den naturlige Udvælgelse viser os altsaa, at ikke enhver Tillempelse, enhver Udvælgelse, enhver Form for Tilværelseskampen billiges. Fra lavere Former for denne Kamp føres vi over til højere Former, først og fremmest til et Stade, hvor en Vurdering af Kampens Former kan finde Sted[103]). —

Man fandt ikke blot, at Darwinismen var en umoralsk Lære, men ogsaa, at den var en materialistisk og ugudelig Lære.

Darwin har intetsteds udtalt sig om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle. Han holder sig til, at Sjælelivet

hos Mennesker og Dyr nu engang er knyttet til materielle Organers Virksomhed og forsaavidt kan studeres naturhistorisk ligesom andre organiske Fænomener. Han undersøger da Sjælelivets Udvikling gennem Kampen for Livet fra lavere til højere Trin og de bestemte Love for denne Udvikling. Heri er der intet Materialistisk. Ligesom han erklærer Livets Oprindelse for et uløst Problem, saaledes vilde han sikkert ogsaa have erklæret Sjælelivets Oprindelse for uforklaret; maaske faldt de to Problemer for ham sammen. Darwin har anstillet interessante specielle psykologiske Undersøgelser, nemlig, foruden om den moralske Følelse, om de kønslige Følelser og Instinskter, om Instinkter idethele, om Sindsbevægelsernes Udtryk, om Barnets Udvikling i det første Aar. Man finder rundt om i hans Skrifter, ofte hvor man ikke aner det (f. Ex. i den lille Bog om Regnormenes Indflydelse paa Mulddannelsen), interessante psykologiske Træk. Men selve Psykologiens Principer var det ikke hans Sag at drøfte.

Hvis man ved Materialisme blot mener Tilbageførelsen af Fænomenerne til bestemte, naturlige Love, der udelukke overnaturlig Indgriben, saa er Darwin ganske vist Materialist. De organiske Former have ifølge ham ikke staaet som fuldt færdige Idealer for Skaberens Fantasi, for derefter at sættes ind i den materielle Virkelighed, men de ere Resultater af lange Udviklingsprocesser udfra højst uanseelige Begyndelser, under den stadige Indvirkning af Livsforholdene. Darwin har udvidet den naturlige Sammenhængs Omraade; han har bevirket, at Vanen til at tænke *positivt* og undvære teologiske Aarsager er tiltagen blandt Naturforskerne og derefter ogsaa i større Kredse. I Princip er i en vis Forstand intet Nyt herved kommet til; ti de naturlige Aarsagers Princip var for længe siden opstillet — men det er ikke hyppigt i Videnskabens Historie, at dette Princip faar en saa glimrende Anvendelse som her. Naar i den senere Tid flere engelske Teologer have antaget Darwins Lære, saa hjælpe de sig ved at henlægge den skabende Handling til Livets Begyndelse, da Urformen eller Urformerne opstod, og den naturlige Udvælgelse bliver da for dem den af Guddommen fastsatte Maade, paa hvilken de enkelte Arter opstaa. Til denne

Udvej kunde Darwin selv dog ikke gribe. I ikke mindre Grad end Stuart Mill fandt han det umuligt at forene Lidelsen og Disharmonierne i Verden med et almægtigt Væsens Forsynsstyrelse. Han var ikke Pessimist; han havde den Overbevisning, som han ganske vist fandt det meget vanskeligt at bevise, at Lykken i Verden afgjort havde Overvægten over Ulykken. Men den naturlige Udvælgelse, der medfører Lidelse og Ulykke og avler Had og Grusomhed ikke mindre end Kærlighed og Mildhed, kunde i hans Øjne ikke betragtes som et Middel i et Forsyns Haand. Skulde Snyltehvepsen med Villie være skabt til at fortære levende Larver, Katten til at lege med Musen? Allerede i sine Skrifter (især »Variation«. II. p. 432) har han udtalt sig i denne Retning, endnu stærkere i sine Breve og i sin Selvbiografi. Det var det Ondes Kendsgerning, han atter og atter kom tilbage til, naar han blev opfordret til at udtale sig i religiøs Henseende. Da han kom hjem fra sin store Rejse, var han endnu aabenbaringstroende, og da han udgav »Arternes Oprindelse«, var han endnu Teist. Men lidt efter lidt, uden noget smerteligt Brud ændredes hans Anskuelser, og han erklærede sig tilsidst (i et i Aaret 1876 skrevet Stykke af Selvbiografien) for *Agnostiker*, det vil sige, En, der er sig bevidst, at vor Erkendelse ikke kan løse Problemet. Udtrykket var først (1859) blevet brugt af Darwins Ven og Discipel Huxley (som paa dette Punkt var paavirket af William Hamilton). Ligesaa lidt som han kunde forlige sig med den Tanke, at Verden som den er skyldtes bevidst Hensigt (design), ligesaa lidt kunde han forlige sig med den Tanke, at den skulde være et Resultat af Tilfælde (chance eller brute force). »Den sikreste Slutning«, skrev han til en ung Mand, der vilde vide hans Mening, »synes mig at være, at hele Spørgsmaalet ligger udover den menneskelige Forstands Rækkevidde. Men sin Pligt kan Mennesket gøre«.

Agnosticismen betyder egentligt, at det, der for os staar som et Dilemma, ikke behøver at være det i sig selv, da der kunde være flere Muligheder foruden dem, der for os ere de eneste: design—chance. Darwin ender i samme Resultat som Kant i »Kritik der Urtheilskraft«, der erklærede, at Distink-

tionen mellem Mekanisme og Teleologi maaske hørte til de Modsætninger, vi i Kraft af vor Erkendelse maatte opstille, men som vi ikke havde Ret til at antage for gyldige for selve Tilværelsen.

2. HERBERT SPENCER.

a. Biografi og Karakteristik.

Aaret før Darwins berømte Værk udkom, forfattede Herbert Spencer et Udkast til en systematisk Fremstilling, der skulde paavise Udviklingsbegrebets Betydning paa de forskellige Omraader. Hans tidligere Arbejder havde ført ham til at opfatte dette Begreb som et Hovedbegreb i vor Erkendelse, og han ønskede nu at vie sit Liv til at gennemføre denne Opfattelse i det Enkelte. Da han var uformuende, var det hans Ønske ved Regeringens Hjælp at blive sat istand til at udføre sin Plan. Han blev varmt anbefalet af Mænd, der kendte hans tidligere Arbejder, Mænd, som Filosoferne Stuart Mill og Fraser (Hamiltons Efterfølger i Edinburgh), Historikeren Grote, Fysiologen Huxley, Botanikeren Hooker og Fysikeren Tyndall. Værket beregnedes først til syv, senere til ti Bind; i den virkelige Udførelse kom den til at udgøre ni Bind. Skønt Spencer ikke opnaaede nogen Regeringsunderstøttelse, har han dog med stor Udholdenhed og trods sine ofte svigtende Kræfter ført sin Plan igennem: den første Del af Værket (*First Principles*) begyndte at udkomme i Efteraaret 1860, og den sidste Del (Slutningen af *Principles of Ethics*) udkom i Foraaret 1893. De mellemliggende Dele behandle Biologi, Psykologi og Sociologi. Det vil have sin Interesse at se, hvorledes Tanken om dette omfattende Værk er opstaaet og modnet [104]).

HERBERT SPENCER er født i Derby den 27. April 1820. Hans Fader var en fremragende Skolemand, der lagde stor Vægt paa, at sund aandelig Udvikling kun kommer gennem Selvopdragelse, og derfor søgte at faa sine Elever til at tænke og iagttage paa egen Haand. Spencer viste tidlig Interesse for Naturvidenskab og Historie. Det var hans Lyst at følge Insek-

ters Udvikling; i sin Faders Bibliothek gjorde han sig bekendt med Bøger af forskelligt Indhold, og sammen med sine Brødre drøftede han ivrigt videnskabelige, politiske og religiøse Spørgsmaal. Hans Forældre vare Metodister; men Faderen blev efterhaanden utilfreds med dette Samfunds klerikale Organisation og sluttede sig til Kvækerne, uden dog at antage disses specielle Lærdomme; hvad der tiltalte ham, var deres »upræstelige System«. Sønnen Herbert gik da om Søndagen med sin Fader til Morgengudstjeneste hos Kvækerne og med sin Moder til Aftengudstjeneste hos Metodisterne. Følgen var, at han tilsidst ikke kunde udholde at høre Bibelsprog. Senere kom Spencer i Huset hos en Onkel, der var Gejstlig (af den bredkirkelige Retning), en fremragende Mand, der tog ivrig Del i Agitationen for Kornlovenes Afskaffelse og havde Fortjenester af Fattigvæsenets Ordning. Spencers kritiske Stade overfor alle videregaaende Forsøg paa at ordne sociale Forhold ved Statsmagtens Indgriben og hans store Tro paa den frie Udvikling ere blevne grundlagte og nærede ved de religiøse og politiske Anskuelser, der traadte ham i Møde i hans første Ungdom. Det var Tanken, at han skulde være Skolemand, ligesom Faderen; men i en Række af Aar arbejdede han som Civilingeniør. Matematiske Studier og mekaniske Opfindelser tilligemed politisk Agitation udfyldte en stor Del af hans Tid. De første Arbejder, der nævnes fra hans Haand, ere Artikler om Regeringsmyndighedens rette Omraade og en Afhandling om Sympatiens Natur, i hvilken han fremstillede en lignende Teori som den, Adam Smith i sin Tid havde givet. Allerede tidligere var kan gennem sine naturhistoriske Studier bleven en Tilhænger af Teorien om Arternes naturlige Udvikling. Han har selv udtalt, at Studiet af Lyells Geologi, der i de ældre Udgaver bekæmpede Lamarcks Teori, netop førte ham (i Aaret 1839) til at indse Rigtigheden af Teorien om den naturlige Udvikling. Dette fik ogsaa Indflydelse paa hans religiøse Forestillinger, der ændredes, uden at han kan føre den afgørende Forandring tilbage til noget bestemt Tidspunkt. I sit første betydelige Værk *Social Statics* (1850) opfattede han den sociale Udvikling i Analogi med den organiske, en Opfattelse, der ogsaa i hans senere Skrifter spiller

en stor Rolle. Livets fuldkomne Udfoldelse er her for ham en guddommelig Ide, der skal virkeliggøres, og som Naturen frembyder Antydninger og Tilnærmelser til. Spencer har selv udtalt, at han i dette Skrift er paavirket af Coleridge og gennem ham af Schelling. Denne teologiske Betragtningsmaade har han senere forladt for en rent faktisk Paavisning af Udviklingen under dens forskellige Former. Den største Indflydelse paa sin Teori om Udviklingen tilskriver han selv, allerede for denne Tids Vedkommende, »den Sandhed, som Harveys embryologiske Undersøgelser først dunkelt antydede, som senere med større Klarhed opfattedes af [Anatomen] Wolff, og som fik sin bestemte Form af von Baer, den Sandhed, at al organisk Udvikling er en Forandring fra en Tilstand af Ensartethed til en Tilstand af Forskelligartethed«. Denne Sandhed, der var funden gyldig for den enkelte Organismes Udvikling, stod for Spencer som gyldig for Udviklingen paa alle Omraader, og det gik tillige op for ham, at der paa alle Omraader finder Udvikling Sted. I en lille Afhandling om Udviklingshypotesen fra Aaret 1852 anstiller han en Sammenligning mellem Udviklings- og Skabelsesteorien og antager — støttet til Husdyrs og dyrkede Planters Variationer, til Vanskeligheden ved at skelne mellem Art og Varietet og til forskellige Formers Lighed i Fostertilstanden — at Arterne have faaet deres nuværende Former ved Udvikling under Indflydelse af de ydre Forhold. Afgørende for hele hans Synsmaade blev Udarbejdelsen af hans *Principles of Psychology* (første Udgave 1855). Det Betydningsfulde ved dette Værk er, at det — uagtet det stiller sig paa Erfaringsfilosofiens Grund — indskærper Umuligheden af at forklare den individuelle Bevidsthed ud af det enkelte Individs Erfaringer alene. Al tidligere Empirisme havde stolet paa, at det blot gjaldt om at finde de Erfaringer, det enkelte Individ gør, for at forstaa dets Bevidsthedsliv. Det var en Overbevisning, der ikke blot havde teoretisk, men ogsaa praktisk Betydning. Ti naar Menneskets Bevidsthedsliv blot bestemmes ved Individets egen Erfaring, aabner der sig Udsigt til gennem hensigtsmæssig Ordning af Opdragelse og Samfundsforhold at give det det Præg, man ønsker. Stuart Mill og Comte byggede for en stor Del deres

Fremtidshaab for Slægtens Udvikling paa denne Overbevisning, skønt begge disse Tænkeres dybe Forstaaelse af den historiske Udvikling stod i en mærkelig Modstrid med den. Spencer vandt nu den Overbevisning, at Udviklingen paa det aandelige saavel som paa det materielle Omraade gaar meget langsomt for sig, gennem utallige Mellemled og Stadier, af hvilke intet kan overspringes. Det er Livsbetingelsernes stadige Paavirkning, der fører Livet frem til nye Former, blandt Andet ogsaa til de Former, det nu fremtræder med. Vi kunne derfor ikke forstaa det enkelte Individs Bevidsthedsliv udfra de Erfaringer, det selv har været undergivet, men maa gaa tilbage til Slægtens Erfaringer. Og det er her ikke blot Traditionerne, der virke; i vor Aands inderste Struktur, i den Maade, paa hvilken Forestillinger forbindes, og i den Retning, i hvilken Følelser og Drifter udfolde sig, virke arvelige Tendenser, der kun blive forstaaelige ved at antage en Eftervirkning af de foregaaende Slægters Erfaringer. Arvelighed havde hidtil staaet som en Kuriositet, man ikke tillagde Betydning udenfor enkelte paafaldende Exempler; nu kom den til at staa som en stadig medvirkende Faktor selv ved de aller højeste Former for Liv. Det var denne Udvidelse af Horizonten paa det psykologiske Omraade, der førte Spencer til at efterforske Udviklingens almindelige Love, og tillige til at undersøge, om disse Love ikke skulde kunne udledes af selve vor Erkendelses Grundlove. Hermed var Ideen til hans Udviklingsfilosofi given. Det første Udkast til den fremkom i en Afhandling *Progress, its Law and Cause* (1857). (Dansk Oversættelse i »Mindre Afhandlinger af Herbert Spencer«. Kbhvn. 1877). Her gennemførte han den Tanke, at al Udvikling er Overgang fra Ensartethed til Forskelligartethed, og søgte at udlede den af Loven om Energiens Bestaaen. I den første Udgave af »First Principles« opstiller han endnu kun denne ene Form for Udviklingsloven; senere supplerede han den med to andre: Udvikling som Overgang fra Spredthed til Sammenhæng og som Overgang fra ubestemt til bestemt Tilstand. Og derefter skred Udgivelsen af det store Værk fremad.

Der forelaa adskillige Forarbejder foruden de nævnte. I en Række Afhandlinger, som offentliggjordes i forskellige Tidsskrif-

ter, havde Spencer allerede før sit store Værks Udarbejdelse behandlet forskellige Emner af filosofisk, naturvidenskabelig, sociologisk, æstetisk og etisk Art. Hans systematiske Værker ere kun videre, brede (ofte altfor brede) Udførelser af, hvad der er nedlagt i disse korte, klare og ofte ogsaa i Formen mesterlige Afhandlinger, der ere udgivne samlede i tre Bind *Essays* og som maaske ere den Del af Spencers Produktion, der vil holde sig længst.

Under Udarbejdelsen af første Udgave af sin Psykologi paadrog Spencer sig ved Overanstrengelse en Nervesvækkelse, han aldrig siden har forvundet. Han kom til at lide af kronisk Søvnløshed. Tilsidst truede det med, at han maatte opgive alt Arbejde. Men i de senere Aar (fra 1890) har han i sin høje Alder ikke blot kunnet fuldende sit Værk, men ogsaa med Liv og Kraft deltage i de nyeste (ved Weissmanns Hypotese fremkaldte) Diskussioner paa den biologiske Udviklingslæres Omraade. Det Sidste, han har udgivet, er *Facts and Comments* (1902), en Samling Smaaafhandlinger. Han erklærer, at det vil blive hans sidste Bog.

Det mest afgørende Spørgsmaal ved Vurderingen af Spencers Teori bliver det, om det er lykkedes ham ved den Udvidelse, han giver Empirismen og Positivismen ved Hjælp af Udviklingsbegrebet, at naa den Forsoning af hidtil indbyrdes stridende Anskuelser, som han stiler efter. Men selv om dette ikke skulde være lykkedes ham, — selv om gamle Problemer efter at være gaaet gennem Udviklingsfilosofiens Skærsild rejste sig i en ny Form, — taber dog hans Udvidelse af den psykologiske Horizont og hans Paavisning af Udviklingsbegrebet som den specielle Forskens Hovedbegreb ikke sin Betydning. Det maa ved Vurderingen af hans Værk fastholdes, at det var i denne Udvidelse og denne Paavisning, hans egentlige nye Tanke bestod, ikke i Opstilling af nogen bestemt erkendelsesteoretisk eller psykologisk Teori. Tilmed kan det ikke være Andet end, at der under Udarbejdelsen af et Værk, der strækker sig gennem nogle og tredive Aar, maa fremkomme Ujevnheder og Inkonsekvenser i Behandlingen, især naar hans Anskuelser om enkelte Punkter ændres før Værkets Afslutning.

Spencers Værker give os ikke megen Adgang til at kende hans indre Liv. Det Indtryk, man faar, er, at han ikke er saa subjektiv en Natur som Mill og Comte trods al deres Positivisme vare. Dog finder man mellem hans lange Induktioner og Deduktioner, mellem hans Udviklingsformler og hans Konstateringer Udtalelser af varm Følelse og stille Begejstring. Han har ikke som Mill Trangen til umiddelbart at paavirke Menneskene. Udviklingslæren har aabnet hans Blik for den haarde Kamp, alt Levende er stedt i, og for de Vanskeligheder, med hvilke særligt Menneskets aandelige og sociale Liv har at kæmpe. Den har lært ham, at Idealer, der endnu for den foregaaende Slægt syntes at kunne finde deres Virkeliggørelse i den nærmeste Fremtid, forudsætte en lang Række af Mellemled, der alle maa gaas igennem, og derfor komme til at ligge som et uoverskueligt fjernt Maal for Slægtens Vandring. Derfor kommer Resignationen til at spille en stor Rolle i den Livsanskuelse, der opstaar paa Grundlag af hans Lære. Ikke som om det var hans Mening, at det Nærværende aldeles skulde blegne eller ofres for det fjerne Maal. Men saaledes, at Nutiden ikke forstaas blot ved at ses i sin Sammenhæng med Fortiden, hvoraf den har udviklet sig, men kun naar man tillige fastholder, at den er Overgang til en mere udviklet Tilstand. Spencer hører ganske sikkert selv til dem, han omtaler i de Ord, hvormed hans store Værk slutter (Princ. of Eth. II, p. 433): »Det gode Menneskes højeste Ærgerrighed vil være at have Del — selv om det er en yderst ringe og skjult Del — i det Menneskeliges Udvikling (»the making of Man«). Erfaring viser os Exempler paa, at der kan opstaa Interesse ved at forfølge aldeles uselviske Formaal; og i Tidens Løb vil der blive flere og flere af dem, hvis uselviske Formaal er Menneskehedens videre Udvikling. Naar de fra Tankens Højder beskue den fjerne Form for Slægtens Liv, som de selv aldrig ville komme til at nyde, men som først vil blive en fjern Eftertid til Del, ville de føle en stille Glæde ved at medvirke til dens Komme«.

Aaret efter at Spencer havde fattet Ideen til sin Udviklingsfilosofi, udkom Darwins Bog om Arternes Oprindelse, hvorved Udviklingslæren fik en hel ny og fastere Basis. Darwin næv-

ner i Fortalen Spencer blandt sine Forgængere og kalder ham senere (i et Brev til Ray Lankester 15. Marts 1870) »den største nulevende Filosof i England«. Darwins hele Teori passede fortræffeligt ind i Spencers System, kun at Spencer — med al Anerkendelse af den naturlige Udvælgelses Betydning — lagde mere Vægt paa den direkte Udvikling gennem Brugen af Evnerne under Forholdenes Indflydelse, end Darwin i sine tidligere Aar gjorde. — Af ikke ringe Interesse er det, at Stuart Mill, der først stillede sig betænkelig overfor Spencers evolutionistiske Psykologi, senere erklærede sig for overbevist om, at der ikke blot i Individet men i Racen, gennem nedarvede Anlæg, finder en aandelig Udvikling Sted. Denne ændrede Overbevisning har han udtalt Aaret før sin Død i et Brev til Fysiologen Carpenter (aftrykt i dennes Mental Physiology. p. 486).

b. Religion og Videnskab.

Spencer begynder sin systematiske Fremstilling (*System of Synthetic Philosophy*) med et Afsnit om det Uerkendelige[105]. Det indeholder en Lære om Erkendelsens Grænser og undersøger tillige Forholdet mellem Religion og Videnskab. Det skal vise, hvilken Gyldighed der kan tilskrives den videnskabelige Verdensanskuelse, Systemets øvrige Dele søge at opbygge. Der er her en Uhensigtsmæssighed i Fremstillingsmaaden, som Spencer ikke har været opmærksom paa. Hverken Erkendelsesteorien eller Religionsfilosofien kunne faa fuld Klarhed og Begrundelse, naar de ikke forbindes med Psykologi — men Psykologien kommer først langt henne i Systemet!

Tankegangen i det første Afsnit er følgende. Religion og Videnskab staa i nyere Tid som Modsætninger. Det kommer af, at Religionen vil løse Opgaver, som kun Videnskaben kan løse, og at Videnskaben vil trænge ind paa Omraader, hvor kun Religionen hører hjemme. Enhver Religion har hidtil søgt at give en teoretisk Forklaring af Tilværelsen, idet den fremtræder som en Afsløring af Verdensgaaden. Saa forskellige Religionerne ere, saa stemme de dog overens i, at de ville være Aaben-

baringer af Noget, der ellers vilde være ubekendt. Forskellen mellem de lavere og de højere Religioner bestaar i, at de lavere — Fetischismen, og endnu Polyteismen — mene, at det er meget let at danne sig en Forestilling om det, der virker i Tilværelsen. Det er især Troen paa Forfædrenes Aander, der danner Grundlaget for den primitive Teologi. Man har vel en Anelse om, at Verden inderst inde er en Gaade; men denne Anelse er meget svag, og Gaaden anses for let løst. I de højere Religioner lægges der stedse mere Vægt paa Mysteriet, og det kommer tilsidst dertil, at ethvert Billede, enhver Tanke bliver utilstrækkelig til at udtrykke det Inderste i Alt, og det erklæres for en Gudsbespottelse at tænke Guddommen, saaledes som vi ene *kunne* tænke den. Den religiøse Udvikling vil være fuldendt, naar det anerkendes, at Mysteriet er større, end Religionerne hidtil have antaget. Religionerne antoge et relativt Mysterium, et Mysterium, der kunde afsløres. Men Mysteriet er absolut, naar intet Billede, ingen Tanke længere slaar til. De Modsigelser, de religiøse Forestillinger stedse føre til, fremkomme ved, at man vil antage en absolut Aarsag. Hvad enten man vil antage, at Verden har frembragt sig selv, eller at en ydre Aarsag har frembragt den, ender man i den Modsigelse, at Noget skulde kunne være Aarsag til sig selv; i første Tilfælde maatte Verden være Aarsag til sig selv, i andet Tilfælde det Væsen, der har frembragt Verden. De speciellere Modsigelser i de religiøse Forestillinger — mellem Almagt paa den ene Side, Godhed og Retfærdighed paa den anden Side, mellem Retfærdighed og Naade o. s. v. — ere, som allerede Mansel har vist, kun specielle Følger af hin Grundmodsigelse.

Men det gaar nu, fortsætter Spencer, med de til Grund liggende videnskabelige Begreber, ligesom det gaar med de religiøse Forsøg paa at udtrykke Tilværelsens inderste Natur. Begreber som Tid og Rum, Bevægelse og Kraft, Bevidsthed og Personlighed ere klare og anvendelige, saalænge vi holde os indenfor Erfaringens begrænsede og relative Verden, men føre til Modsigelse, naar vi ville bruge dem som Udtryk for et absolut Væsens Natur. Vor videnskabelige Erkendelse bevæger sig — baade hvad den ydre og den indre Verden angaar — midt

i en Mangfoldighed af stadige Forandringer, uden at vi kunne se hverken Begyndelse eller Ende, hverken den første Aarsag eller det sidste Maal. Det følger desuden, som allerede Hamilton og Mansel havde vist, af vor Erkendelses egen Natur, at vi kun begribe det Endelige og Begrænsede. Al Erkendelse forudsætter en Skelnen: men det Absolute kan ikke skelnes fra noget Andet, da der ikke kan være Noget foruden det. Spencer føjer til, at al Erkendelse ogsaa forudsætter en Ligheds-opfattelse, en Henføren af det, der skal erkendes, til noget Beslægtet; men det Absolute kan ikke være beslægtet med noget Andet, da der ikke kan være Noget foruden det.

Dog giver Spencer ikke Hamilton og Mansel Ret i, at det Absolute er et rent negativt Begreb. Erkendelsen maa antage, at der gives Andet og Mere, end den kan omfatte. Dens Virksomhed bestaar i Skelnen, Lighedsopfattelse, Bestemmen og Begrænsning; men der maa være Noget, som bestemmes og begrænses, Noget, som formes, og som har Bestaaen uafhængigt af den bestemte Form, det faar for vor Bevidsthed. Det, som saaledes danner det stadige, for os ubestemte Grundlag for al vor Erkendelses Indhold, forestille vi i Analogi med hvad vi fornemme som vor egen *Kraft* ved Muskelanstrengelse. Der er en Kraft, som det skyldes, at Noget overhovedet kan blive Genstand for vor Bevidsthed. Det er denne Kraft, som ikke blot frembringer de enkelte Forandringer, vi skelne og opfatte, men som ogsaa ligger til Grund for det i os, der bestaar under alle Forandringer. Et Begreb om denne Kraft kunne vi ikke danne; vi kunne kun nærme os til det ved successivt at tænke de Skranker ophævede, under hvilke den uerkendelige Kraft i hvert enkelt Tilfælde fremtræder i vor Erfaring. Det er da den primitive Fornemmelse af Kraft, der tilsidst giver vor Erkendelse dens Indhold, baade i de skiftende Forandringer og i det, der holder sig konstant, medens disse foregaa (something constant under all modes).

Religion og Videnskab ville tilsidst kunne mødes i den Overbevisning, at Tilværelsens inderste Væsen er os ubekendt og ubegribeligt, hvorimod vi kunne have en videnskabelig Erkendelse af den Maade, paa hvilken det lægger sig for Dagen

i Erfaringens Verden. Vor Bevidsthed om Tilværelsen er fra den ene Side set Religion, fra den anden Side set Videnskab. Striden vil ophøre, naar Erkendelsens Grænse fastsættes paa rette Maade; da vil Religionen ikke inddrage Noget, som kan begribes, under *sin* Myndighed, og Videnskaben vil ikke inddrage Noget, som ikke kan begribes, under *sin* Myndighed. Der kan ikke være nogen Strid mellem vore intellektuelle og vore moralske Evner: det kan derfor ikke være vor Pligt at tro Noget, som indeholder en Selvmodsigelse. Det kan ikke, som Mansel antog, være vor Pligt at tænke Gud som personlig og dog uendelig, naar Personlighed og Uendelighed udelukke hinanden. Vor Pligt kan det kun være at underkaste os vor Erkendelses Grænser og anerkende det Mysterium, som virkeligt er der. Naar Personlighedsbegrebet ikke kan tjene til Udtryk for det Absolute, er det ikke, fordi det er for højt et Begreb, men netop fordi det er for snevert et Begreb. En guddommelig Psykologi kunne vi ikke give, og Striden mellem Religion og Videnskab vedbliver, saalænge Religionens Tilhængere tillægge sig et fortroligt Kendskab til det, der er et evigt Mysterium, og derfor opstille Begreber, der kunne angribes af Kritiken.

Spencer er sig fuldt bevidst, at hans Forsøg paa at mægle mellem Religion og Videnskab vil møde Modstand. Menneskene trænge til levende og konkrete Forestillinger, til at forestille sig det, der ligger til Grund for Alt, som et med dem selv beslægtet Væsen, og kun naar denne Trang kan faa Udtryk i deres Tro, kan deres Tro faa Indflydelse paa deres Handlinger. Saalænge der ikke har udviklet sig en *organisk Moralitet*, der lader Mennesket handle etisk af indre Trang, saalænge er det af Vigtighed, at religiøse Meningers Indflydelse ikke taber sig. Enhver Tro staar i et bestemt Forhold til det Udviklingstrin, paa hvilket Mennesket staar, og en forhastet Forkastelse af religiøs Tro vil derfor let lade vor Naturs Ufuldkommenheder træde mere frem, end saalænge den gamle Tro raadede. I hvert Tilfælde kan en saa dybtgaaende aandelig Revolution ikke foregaa uden Smerte. Den, som er utaalmodig, fordi han finder, at Overgangsprocessen varer for længe, maa erindre, at der i enhver Religion, selv den laveste, er »en Sjæl af Sandhed«, — at selv de laveste Re-

ligioner yde deres Tilhængere Noget, de ikke kunne faa paa anden Maade, — og at alle Trosformer ere Led i en stor Udviklingsproces, der endnu langtfra er til Ende. Betænker han dette, vil han bedre finde sig i de sofistiske Grunde, med hvilke traditionelle Meninger forsvares, i den uværdige Smiger, hvormed man dyrker sin Guddom, i det Uvidenhedens Hovmod, der langt overgaar Videnskabens Hovmod, og i Fordømmelsen af Handlinger, der udgaa af uselvisk Medfølelse og ren Kærlighed til det Gode. —

En Betænkelighed ved denne Lære om Forholdet mellem Religion og Videnskab, som Spencer ikke berører, er den, at der paa altfor udvortes Maade skelnes mellem det Absolute og det Relative[106]). Det Absolute bliver ved dette Modsætningsforhold selv relativt. At Modsætningen mellem det Absolute og det Relative ikke konsekvent kan være saa udvortes efter Spencers egen Opfattelse, ses af hans Udtalelse, at et afsluttet Begreb om det Absolute kun kunde naas ved Ophævelsen af *alle* Skranker og Forhold: en saadan Ophævelse er jo en uendelig Proces, og vi kunne altsaa i Virkeligheden ikke stille det Absolute og det Relative op overfor hinanden som to *færdige* Begreber. Naar Spencer desuden enkelte Steder udtaler, at det Absolute, der for ham er Et med det Uerkendelige, virker igennem alle Fænomener, de indre saavel som de ydre (saaledes First Principles § 34, 46 og 93), saa maa dets Væsen lægge sig for Dagen i de Former og Love, under hvilke Fænomenerne fremtræde; det kan ikke i Virkeligheden være aldeles uerkendeligt, og det er med Urette, at Spencer erklærer Erfaringens Hovedbegreb, Udviklingsbegrebet, aldeles ugyldigt hvad »det Absolute« angaar. Det vilde være en Selvmodsigelse, dersom de almindelige Love og Former, Erfaringen frembyder, aldeles ingen Betydning skulde have for det, der ligger bagved eller udover Erfaringen. Man kan ikke føre noget Bevis for, at Udviklingen kun skulde angaa Tilværelsens Skal og slet ikke dens Kærne. Der er her bleven en Dualisme tilbage hos Spencer.

c. *Filosofi som Enhedserkendelse.*

Problemet om Forholdet mellem Religion og Videnskab opstaar ikke blot, hver Gang en Specialvidenskab inddrager et nyt Fænomen under sit Omraade, men ogsaa naar der gøres Forsøg paa at forene de forskellige Sandheder, som Specialvidenskaberne have fundet, til universelle Sandheder. Det er efter Spencer Filosofiens Opgave at føre Arbejdet med at paavise Enhed i Fænomenernes Mangfoldighed, som Specialvidenskaberne øve hver paa sit Omraade, videre ved at søge Love, der ere fælles for alle vore forskellige Erfaringsomraader. Det gælder at finde en højeste Sandhed, af hvilken mekaniske Grundsætninger, fysiske og psykologiske Principer og sociale Love kunne udledes. Vi vilde da have grundet en Filosofi som fuldstændig Enhedserkendelse (completely unified knowledge).

Filosofien begynder med foreløbig Antagelse af Gyldigheden af de Grundsætninger, paa hvilke al Tænken hviler. Denne foreløbige Antagelse retfærdiggøres senere ved, at de Konsekvenser, des drages af den, stemme med Erfaringen. En Antagelses Gyldighed kan kun godtgøres ved dens Overensstemmelse med alle andre Antagelser. Sandhed kan for os kun bestaa i fuldkommen Overensstemmelse mellem vore Forestillinger (representations of things) og vore Iagttagelser (presentations of things). Naar vore Forventninger og vore Iagttagelser ikke stemme overens, har den Antagelse, vi gik ud fra, været ugyldig. Den fuldkomne Godtgørelse af en Antagelses Gyldighed ved dens Overensstemmelse med alle andre Antagelser fører os igen til den Sammenarbejden af al Erkendelse til Enhed, hvori Filosofien bestaar. Men heri ligger tillige, at al Paavisning af enkelte Antagelsers Gyldighed forudsætter Gyldigheden af den Tankevirksomhed, ved hvilken vi finde Tingene lige eller forskellige. Denne Tankevirksomhed ligger til Grund ved al Erkendelse, baade Iagttagelse og Slutning, ligegyldigt hvad den angaar. Ethvert Bevis forudsætter denne *primordial act*, og dens Gyldighed kan derfor ikke modbevises; et Modbevis er jo ogsaa et Bevis.

Vi tænke stedse i Forhold. Næst efter Ligheds- og For-

skelsforholdet er Successions- og Koexistensforholdet af Betydning. Koexistensforholdet er afledet af Successionsforholdet: vi forestille som samtidige saadanne forskellige Fænomener, der ligesaa godt kunne forestilles i den ene som i den anden Rækkefølge. Den fundamentale Erfaring, som ligger til Grund ved al Opfattelse af Lighed eller Forskel, Succession eller Koexistens, kende vi allerede; det er Fornemmelsen af Kraft: af Noget, der gør Modstand eller frembringer Forandring, og som vi forestille os i Analogi med vor egen Fornemmelse af Anstrengelse. Materie og Bevægelse ere kun Kraftytringer, og Tid og Rum ere Former for Kraftytringer. Baade paa den indre og den ydre Erfarings Omraade er Kraftens Begreb det sidste Begreb, vi komme tilbage til. Vi skelne med Rette mellem Jeget og Ikke-Jeget; men begge ere kun forskellige Maader, paa hvilke Kraftbegrebet lægger sig for Dagen. Vor Tænknings Stof og Indhold er alle de forskellige Former for Kraft.

Kraftens Begreb er altsaa af symbolsk Art. Det er det sidste Symbol (the ultimate symbol). Det viser tilbage til vor subjektive Erfaring, i Analogi med hvilken vi opfatte alt Andet. Spencer minder her om den metafysiske Idealisme, der benytter denne Analogi til Løsning af Tilværelsesproblemet. Han indrømmer, at hvis vi havde Valget mellem at føre de aandelige Elementer tilbage til de materielle eller de materielle til de aandelige, maatte vi vælge det Sidste. Det er absurd at føre det Bekendte tilbage til det Ubekendte; en forstaaet Hypotese faar vi kun, naar vi føre det Ubekendte tilbage til det Bekendte, og altsaa betragte de objektive, materielle Elementer som i deres Væsen af samme Natur som vor Bevidstheds subjektive Elementer. I sine »Principles of Psychology« § 63 siger Spencer: »Lad mig sige det her, én Gang for alle, at hvis vi vare nødte til at vælge mellem de to Muligheder, at føre sjælelige Fænomener tilbage til fysiske Fænomener og at føre fysiske Fænomener tilbage til sjælelige Fænomener, vilde denne sidste Mulighed staa som den rimeligste (the most acceptable) af de to.« Men en saadan Reduktion anser Spencer for umulig, da vi ikke kunne undgaa at tydeliggøre os de aandelige Elementer ved Hjælp af Former og Forhold, der ere hentede fra den ydre

Natur. En tydelig Anskuelse af Bevidsthedens Natur faa vi kun ved at bruge Billeder fra den materielle Verden. Desuden kunne vi ikke udlede og forklare de fysiske Fænomener ud fra de sjælelige Fænomener. Vi maa altsaa stanse ved Forskellen mellem psykiske og materielle Fænomener og lade os nøje med at paavise, at de samme Erfaringslove gælde for begge Arter af Kraftytringer.

En Grundforudsætning for al Videnskab er det nu ifølge Spencer, at Kraft hverken opstaar eller forgaar i Tilværelsen. Al Tænken bestaar i at sætte Noget i Forhold til noget Andet. Hvis der nu gik Kraft tilgrunde, eller hvis Kraft opstod af Intet — hvilket i ydre Erfaring vilde vise sig ved, at Materie tilintetgjordes eller opstod, eller at Bevægelse afbrødes eller begyndte, — saa vilde vi faa et Forhold mellem Noget og Intet eller mellem Intet og Noget; men et Forhold, hvis ene Led er forsvundet fra Bevidstheden eller ikke opstaaet i den, er en Selvmodsigelse. Den Kraft, der saaledes stedse maa antages bestaaende, er ikke nogen relativ, fænomenal Form for Kraft, men den absolute Kraft, der rører sig i Alt, og vi komme altsaa her igen tilbage til den Tanke, at et Absolut maa ligge til Grund for alle Erfaringsfænomener, den for Religion og Videnskab fælles Grundtanke. Det er Erfaringsvidenskabens Sag at paavise de specielle Overgange, der finde Sted mellem de forskellige Kraftformer. Men selve Sætningen om Kraftens Bestaaen kan ikke bevises ad experimental Vej, da ethvert Experiment ved nærmere Eftertanke viser sig at forudsætte dens Gyldighed. Al Vejning og Maaling forudsætter jo, at den Ener, vi lægge til Grund, ikke forandres, medens der vejes eller maales. Hvis den Kraft, med hvilken Vægtloddet tenderer mod Jorden, varierer, medens det kemiske Forsøg, der skal bestemme Atomvægten, anstilles, saa er Slutningen, der uddrages af Forsøget, ugyldig. Kraftens Bestaaen er derfor et Princip eller et Postulat, paa hvilket al Undersøgelse af den virkelige Verden hviler.

For Spencer, ligesom for Hamilton og for Kant, falder Sætningen om Kraftens Bestaaen sammen med Aarsagssætningen. Vi ville ogsaa finde, at flere af de Naturforskere, som opstillede

Sætningen om Kraftens Bestaaen paa experimental Grund, gik ud fra, at den egentligt var en Fornuftsætning, saa at hvad det gjaldt om, var at paavise, hvorledes den lægger sig for Dagen i Erfaringen. Saaledes Robert Mayer, Joule og Colding. Der er dog her sikkert en Distinktion at gøre. Ti der vilde jo dog kunne herske Lovmæssighed i Naturen, selv om der opstod Kraft og forgik Kraft, naar blot denne Opstaaen og Forgaaen var knyttet til bestemte Betingelser. Man kunde tænke sig, at naar Betingelsen A var til Stede, opstod stedse B, uagtet B i kvantitativ Henseende kunde sættes $= A + x$, og at naar Betingelsen C var til Stede, D stedse opstod, uagtet D var $= C - y$. I saa Fald vilde Aarsagssætningen gælde, uden at Sætningen om Kraftens Bestaaen gjaldt. Dette viser, at denne sidste Sætning er en mere speciel Sætning end Aarsagssætningen, naar denne blot udtrykker en Regel for Fænomenernes Indtræden. Al Regelmæssighed i Naturen vilde ikke være borte, fordi Loven om Kraftens Bestaaen ikke gjaldt. En anden Sag er det, at vi saa vidt muligt ønske at konstatere, at ligesom der i den logiske Slutning ikke er Mere, end der allerede var i Præmisserne, saaledes er der i den reale Virkning heller ikke Mere, end der allerede var i Aarsagen; derved vil nemlig Aarsagsprincipet og Begrundelsens Princip blive bragte i den størst mulige Overensstemmelse med hinanden. Ogsaa uden denne fuldkomne Analogi med den logiske Begrundelse vilde dog Aarsagsforholdet kunne have Gyldighed. Derfor slaar Spencers Deduktion ikke til, selv om han har Ret i, at ethvert Forsøg paa at bevise Kraftens Bestaaen experimentalt, i en vis Forstand forudsætter den.

Af Sætningen om Kraftens Bestaaen udleder Spencer, at Bevægelsen gaar i Retning af størst Tiltrækning eller mindst Modstand, — at al Bevægelse er rytmisk, — og at alle Fænomener ere Udvikling og Opløsning underkastede. Ad denne Vej kommer han fra Betragtningen af Filosofien som Enhedserkendelse over til sin Betragtning af Filosofien som Udviklingslære. Men før vi følge ham til denne Betragtning, maa vi først spørge, hvilke Konsekvenser Spencer drager af Loven om Kraftens Bestaaen med Hensyn til Forholdet mellem de sjælelige og de

materielle Fænomener. Det har ikke været Spencers Mening særligt at drøfte dette Problem, og man finder i hans Skrifter, som de nu foreligge, en vis Vaklen paa dette Punkt, der faar sin Forklaring ved, at Spencer i Mellemrummet mellem de forskellige Udgaver af sine Bøger har ændret sin Opfattelse, uden at denne Ændring omhyggeligt er bleven gennemført paa alle Punkter i de nye Udgaver. Derved fremkomme de modsigende Ytringer, der findes hos ham[107]). Først (i første Udgave af »Principles of Psychology« og »First Principles«) opfattede han Forholdet mellem det Sjælelige og det Materielle i Lighed med Forholdet mellem de forskellige Naturkræfter og antog en Overgang fra det Materielle til det Sjælelige ligesom fra Bevægelse til Varme. Fornemmelsernes Opstaaen forklares altsaa efter Loven om Kraftens Bestaaen. Forsaavidt man vilde finde (som nogle Kritikere ogsaa fandt) Materialisme i denne Opfattelse, mindede Spencer om, at Materie og Bevægelse for ham tilsidst kun ere symbolske Udtryk for den uerkendelige Kraft, der rører sig i Alt. Men senere blev han opmærksom paa, at Bevidsthedsfænomenernes Opstaaen ikke kunde udledes af Sætningen om den fysiske Energis Bestaaen. Især er Fornemmelsens Opstaaen af Bevægelse som Ækvivalent for denne uforenelig med Læren om Bevægelsens Kontinuitet. Spencer opfattede derfor i senere Udgaver Forholdet mellem det Sjælelige og det Materielle efter Identitetshypotesen saaledes, at de staa som to fænomenale, indbyrdes irreduktible Former for den uerkendelige Kraft. Med Hensyn til Udviklingslæren, som er Hovedsagen for Spencer, kommer det ud paa Et, hvilken Hypotese man holder sig til. Ti hvad enten man antager et Vexelvirkningsforhold eller et Identitetsforhold mellem det Sjælelige og det Legemlige, kan Udviklingen paa begge Omraader frembyde de samme Grundtræk, og det er det, der er det Afgørende for Udviklingsfilosofien. Vel kan efter Identitetshypotesen den sjælelige Udvikling ikke forklares ved Deduktion udfra den fysiske Krafts Bestaaen; men saa kan dog den til Sjælelivet svarende (obverse) materielle Proces forklares paa denne Maade[108]). Naar Spencer i sin Udviklingslære forklarer al Udvikling ved Materiens og Bevægelsens Love og dog anvender Exempler fra Psykologi og So-

ciologi ikke mindre end fra Astronomi og Fysiologi til at belyse Udviklingens Former, saa retfærdiggøres det ved, at de sjælelige Fænomener, ligegyldigt hvilken Hypotese man gaar ud fra, paa lovmæssig Maade antages knyttede til materielle Fænomener.

d. *Filosofien som Udviklingslære.*

Den Enhedserkendelse, Filosofien søger, vindes efter Spencer ikke blot ved en Paavisning af, at der er en fælles Forudsætning, hvorpaa al Forskning hviler, men ogsaa ved, at der paavises en Lov, der er fælles for alle Fænomener, Erfaringen frembyder. Spencer systematiserer Positivismen dels ved at føre al positiv Erkendelse (Erkendelse af Fakta) tilbage til en fælles Forudsætning, dels ved at opstille en fælles Lov eller Form for alt Positivt, alle Fænomener. Ethvert Fænomen har sin Historie: det bliver til for os, og det forsvinder igen for os. Hver enkelt Videnskab beskriver *sine* Fænomeners Historie; det gælder nu at undersøge, om ikke disse forskellige historiske Processer frembyde fælles Træk, saa at *en almindelig Udviklingslov* kan opstilles. Det viser sig da, at al Udvikling mere eller mindre tydeligt frembyder tre forskellige Karaktertræk, som tilsammen give os det fuldstændige Udviklingsbegreb. — Som allerede bemærket havde Spencer fra først af kun opstillet ét Karaktertræk for Udvikling, nemlig Overgang fra Ensartethed til Forskelligartethed. Senere saa han, at der var ganske simple Former for Udvikling, hvor dette Træk var aldeles underordnet, og at det desuden for skarpt at kunne skelne mellem Udviklings- og Opløsningsprocesser var nødvendigt at opstille endnu et tredie Karaktertræk.

1) *Udviklingen som Koncentration* (eller Integration). Naar et Fænomen bliver til, foregaar der en Samling, Kombination og Koncentration af Elementer, der tidligere forekom i spredt Tilstand. Naar der danner sig en Sky paa Himlen eller en Sanddynge paa Strandbredden, er der foregaaet en Udvikling af simpleste Art, idet Processen saa godt som udelukkende bestaar i en Samlen og Ophoben. En saadan Koncentrationsproces er der efter Kants og Laplaces Hypotese foregaaet ved

vort Solsystems første Tilblivelse ud af Urtaagen, hvis Dele forud vare i mere spredt Tilstand. Al organisk Væxt foregaar ved Optagelse i det organiske Væv af Elementer, der hidtil fandtes spredte i Omverdenen. Et psykologisk Exempel haves i enhver Generalisation, enhver Dannen af almindelige Begreber og Love: vi koncentrere derved i en eneste Tanke en hel Mængde forskellige Iagttagelser og Forestillinger. Den sociale Udvikling bestaar først og fremmest i en Sammenslutning af Individer eller Grupper af Individer, der forhen levede i mere spredt Tilstand.

2) *Udvikling som Differentiation.* Kun i de aller simpleste Tilfælde kan Udviklingen beskrives som en blot Koncentrationsproces. Der vil ikke blot foregaa en Sondring af den hele Masse fra Omgivelserne; men indenfor den saaledes udskilte Masse vil der igen foregaa specielle Koncentrationer, saa at Udviklingen bliver sammensat. Og i Udviklingens Løb ville disse specielle Koncentrationer træde mere og mere frem, saa at vi ved Sammenligning mellem de tidligere og senere Trin finde en Overgang fra Ensartethed til Forskelligartethed. Under Solsystemets Udvikling sker der en Sondring mellem forskellige Kloder, hver med sin Ejendommelighed. Den organiske Udvikling skrider frem fra den ensartede Kim til den med forskellige Arter af Væv og med forskelligt byggede og forskelligt virkende Organer udstyrede Organisme. Hele det organiske Liv har efter Lamarcks og Darwins Hypotese været mere ensartet paa tidligere Trin, idet de nu bestaaende Artsforskelligheder skyldes Udvikling fra fælles Stamformer. Sanserne udvikle sig, naar vi sammenligne tidligere og senere Trin, fra utydeligere og unøjagtigere Opfattelsesevne til stedse større Tydelighed og Nøjagtighed, saa at flere Forskelligheder kunne opfattes. Det aandelige Liv maales ikke blot efter dets Koncentration, men ogsaa efter dets Rigdom. Under Samfundets Udvikling danner der sig ved Arbejdsdeling forskellige Stænder og Klasser.

3) *Udviklingen som Determination.* Ogsaa ved en Opløsningsproces opstaar der Forskelligheder i en hidtil ensartet Masse. For at skelne Udvikling fra Opløsning maa det da føjes til, at der ved Udviklingen sker en Overgang fra en mere ubestemt

og uordnet Tilstand til en mere bestemt og ordnet Tilstand. Udviklingen skrider frem fra et Kaos, hvis Dele ere spredte og ensartede, til et samlet Hele, hvis Dele ere forskelligartede og tillige staa i en bestemt indbyrdes Forbindelse. Saaledes ere Solsystemet, Organismen, Bevidstheden og Samfundet mere eller mindre ordnede Helheder. Dette tredie Synspunkt opstaar egentligt ved Forbindelse af de to første: et ordnet Hele er et saadant, i hvilket Differentiation af Delene og Koncentration af Helheden gaa Haand i Haand med hinanden.

Overalt i Tilværelsen — i det Store og i det Smaa, i den aandelige og i den materielle Verden — foregaar der Udviklingsprocesser af den nu beskrevne Art. Udviklingsfilosofien formulerer paa Grundlag af en sammenlignende Betragtning af disse Processer Grundtrækkene i ethvert Fænomens almindelige Historie. Men hvad der saaledes er fundet induktivt, det maa nu begrundes deduktivt ved at udledes af Loven om Kraftens Bestaaen.

For det Første vil der opstaa en Koncentration af ensartede Dele, naar de paavirkes paa ensartet Maade af samme Kraft. Det sker, naar der danner sig Dynger af visne Blade eller Sanddynger eller Skyer under Indflydelse af Vinden. Den naturlige Udvælgelse virker paa denne Maade ved at fordre aldeles bestemte Variationer af de levende Væsener, der skulle kunne bestaa under bestemte Forhold: derved udskilles de som nye Arter fra de ikke levedygtige. For det Andet vil der, naar der har dannet sig en ensartet Helhed, opstaa Forskelligheder, naar de ensartede Dele paavirkes af forskelligartede Kræfter. Og naar der saa er frembragt Forskellighed i Delenes Tilstand, ville ensartede Kræfter virke forskelligt paa dem. En organisk Art vil variere under forskellige fysiske Forhold, og selv om Varieteterne underkastes ensartet Indflydelse, vil denne dog ikke have samme Virkning paa dem alle. — Dette følger af Kraftens Bestaaen, der vilde være ophævet, dersom samme Aarsager frembragte forskelligartede Virkninger paa ensartede Genstande, eller forskelligartede Aarsager frembragte ensartede Virkninger paa ensartede Genstande, eller samme Aarsager ensartede Virkninger paa forskelligartede Genstande.

For at forstaa Spencer ret maa man erindre, at hans Udviklingslære ikke gælder Verden som Helhed, om hvilken vi formedelst Erkendelsens Relativitet ingen Forestilling kunne danne os, men at den gælder de enkelte Helheder, der opstaa indenfor vor Erfarings Kreds. Man har undertiden indvendt imod ham, at hans »Udvikling« bliver ubegribelig, naar den skal begynde som en absolut Ensartethed; hvorfra — spørger man — skal saa Forskellighederne komme? Spencer selv erklærer udtrykkeligt (First Principles. § 116, 149, 165), at han kun taler om begrænsede Fænomener, og at han kun antager en relativ Ensartethed og Forskellighed, ligesaa vel som ogsaa Begreberne Koncentration og Differentiation, Simpelhed og Komplexitet maa tages i relativ Betydning. »Eftersom vi,« siger Spencer, »ingen absolut Adspredthed eller absolut Koncentration kende, kan Forandring aldrig være Andet end Overgang fra en mere spredt Tilstand til en mindre spredt Tilstand, fra løsere Sammenhæng til fastere Sammenhæng. Ligesaa, da ingen konkrete Fænomener frembyde absolut Simpelhed, — da Intet er absolut ensformigt, — da vi intetsteds finde fuldstændig Ensartethed, sker Omformningen i Virkeligheden stedse i Retning af større Sammensathed, eller forøget Mangfoldighed eller højere Grad af Uensartethed. Denne Begrænsning maa Læseren stadigt holde fast«[108b]). *Dersom* man kunde tænke sig hele Universet i en fuldstændig Ligevægtstilstand, hvor aldeles ensartede Kraftcentra vare fordelte med absolut Ensartethed over hele Rummet, saa vilde Alt vedblive at være i Ligevægt i al Evighed. Men en saadan Tanke udelukkes allerede ved, at der ikke kan sættes nogen Grænse for Rummet. Om alle ensartede Masser, vi kende, gælder det, at de nødvendigvis ville blive differentierede i lavere eller højere Grad. —

Udviklingen maa (naturligvis naar den ikke afbrydes udefra) nødvendigvis føre til en Ligevægtstilstand, i hvilken baade Koncentrationen og Differentiationen have naat deres Højdepunkt. For den menneskelige Udviklings Vedkommende betyder denne Tilstand den højeste Fuldkommenhed og Lyksalighed, bestaaende i den størst mulige Harmoni mellem Menneskene og Naturen, og mellem Menneskene indbyrdes. Men da de ydre Paavirk-

ninger bestandigt vedblive at øve deres Indflydelse, vil denne Ligevægtstilstand ikke kunne holde sig i Tidens Løb. Udviklingen vil efterfølges af Opløsning, naar der mangler Energi til under de fortsatte Paavirkninger at bevare Harmonien mellem Koncentration og Differentiation. Og gennem Opløsningens forskellige Stadier havnes der i et nyt Kaos. — Ligesom der indenfor vor Erfarings Kreds uafbrudt foregaa Udviklingsprocesser, saaledes foregaar der ogsaa nafbrudt Opløsningsprocesser af større og mindre Helheder. Selv om ogsaa vort Solsystem — og alle Solsystemer —, som nogle Naturforskere mene, skulde have Spiren til Opløsning i sig, vil der stedse være Mulighed for nye Systemdannelser, da der stedse vil være ydre Kræfter til at sætte Udviklingsprocesserne i Gang. Al Bevægelse er rytmisk, og Udvikling og Opløsning ville derfor vexle i det Uendelige.

Medens Hegel i sin idealistiske Udviklingslære garanterede en evig Fremskriden, idet de »højere Enheder« (der svare til Spencers Harmoni mellem Koncentration og Differentiation) stedse bleve Grundlag for nye Evolutioner, kan Spencer som god Positivist og i Kraft af Læren om Erkendelsens Relativitet ikke sige Noget om, hvorvidt Udviklingen eller Opløsningen er den stærkeste Proces i Tilværelsen. I Kraft af sin dualistiske Opfattelse af Forholdet mellem det Absolute og det Relative vil han end ikke tillægge Udviklingen (og altsaa heller ikke den hele Rytme af Udvikling og Opløsning) nogen absolut Betydning. Der kommer her, som allerede paavist, en Modsigelse frem hos ham, da han anerkender en Sammenhæng mellem Fænomenerne og den uerkendelige Tingenes Orden, der ligger til Grund for dem (the connection betwen the phenomenal order and the ontological order). Kun det fastholder han bestemt, at ligesaa lidt som vi kunne sætte Grænser for Tiden og Rummet, ligesaa lidt kunne vi sætte Grænser for den Kraft, der virker i Fænomenernes Verden. Men sin egentlige Opgave har han løst ved sin Karakteristik af den Historie, ethvert Fænomen gennemløber.

e. *Udviklingsbegrebet paa Biologiens og Psykologiens Omraade.*

Det er paa det biologiske og det sociologiske Omraade, at Spencer bevæger sig med størst Sagkundskab. En biologisk Ide gav, som vi have set, Stødet til hans hele System, og denne biologiske Ide (om Udviklingen som Differentiation) forbandt han igen umiddelbart med en sociologisk Ide (om Arbejdets Deling). Samfundslivet er for ham en Livsform, der lyder Livets almindelige Love, og ligeledes gaar det med Sjælelivet og det etiske Liv. Biologien er da den herskende konkrete Videnskab i hans System. Det er Livets Udvikling paa alle Trin og under alle Former, hans Forsken vil følge.

Livet bestaar i en stadig Tillempelse af indre Forhold efter ydre. I et levende Legeme frembringer et Indtryk udefra ikke blot en direkte Virkning, men ogsaa en indirekte Virkning, idet der fremkaldes en Tilstand, hvorved det levende Væsen bliver i Stand til at møde en følgende Forandring i Omverdenen. Der sættes en indre Virksomhed i Gang, som kommer eller kan komme til Nytte ved en senere Lejlighed. Det organiske Væv har to tilsyneladende modsatte Egenskaber, der i Forening gøre Tillempelsen mulig. Det har en Plasticitet, der lader Indtrykkene udefra gennemzitre hele den organiske Masse eller dog store Dele deraf; og det har en Polaritet, en bestemt Lejringsmaade af de sidste organiske Partikler, hvilke Spencer kalder de fysiologiske Enere og betragter som langt simplere end Cellerne men mere sammensatte end de kemiske Molekuler, en Polaritet, som gør, at Indtrykkenes Virkning paa den organiske Masse bestemmes overvejende ved dennes egen Beskaffenhed. Dannelsen af den organiske Masse fra først af er et dunkelt Spørgsmaal. Spencer afviser Antagelsen af organiske *Formers* Opstaaen af uorganisk Materie. Han er derimod tilbøjelig til at antage, at organisk Masse af aldeles *strukturløs* Art dannedes paa et vist bestemt Punkt af Jordoverfladens Afkølingsproces. Da denne oprindelige organiske Masse var uden bestemt Struktur, er denne Antagelse altsaa ikke Et med Antagelsen af en første Organisme. Der har været organisk Liv uden Organisation. (Se især

Appendix til første Bind af »Principles of Biology«). De organiske Former ere successivt opstaaede under de ydre Forholds Indvirken paa de indre. I Kraft af Udviklingens almindelige Love frembringe stadige ydre Indflydelser Forskelligheder i Massen, først og fremmest en Forskel mellem Overfladen og det Indre; og ved den forskellige Maade, hvorpaa de forskellige Dele reagere mod Indtrykkene, antage de efterhaanden forskellig Natur. Spencer opstiller endog den Sætning, at Funktion gaar forud for Struktur, og at det er den stadige Fungeren paa en bestemt Maade, der frembringer den bestemte Struktur, de enkelte Organer besidde. Denne direkte Indflydelse af Omgivelserne paa det organiske Væv forudsættes egentligt af Læren om den naturlige Udvælgelse; denne Udvælgelse finder netop Sted mellem de ved den direkte Indflydelse fremkaldte begyndende Strukturer, mellem de forskellige Variationer, den organiske Masse undergaar under den ydre Indflydelse. Selv hvor Variationerne opstaa af andre, ubekendte Aarsager, er det dog kun, naar der til disse saakaldte »spontane Variationer« er knyttet heldige Virkemaader, at den naturlige Udvælgelse kan bevare dem. (Princ. of Biol. § 61). Den Forandring, der ved en vis stadig Fungeren kan foregaa i Strukturen, vil kunne nedarves, naar den kommer til at frembringe en Ændring i den organiske Polaritet, det vil sige, i den for denne bestemte Organisme ejendommelige Maade, paa hvilken de fysiologiske Enere lejres.

Darwins Lære om den naturlige Udvælgelse (som Spencer hellere vil kalde Læren om de mest hensigtsmæssige Livsformers Bestaaen: the survival of the fittest) anerkender Spencer i fuldeste Maal og med stor Beundring. Men ligesaa lidt som Darwin selv mener han, at Udvælgelsen kan forklare Alt. Uden Antagelsen af erhvervede Egenskabers Nedarvning er Arternes Opstaaen for ham ubegribelig, og han har derfor i de seneste Aar ført en Polemik mod »de Naturforskere, der ville være mere darwinistiske end Darwin selv«, særligt mod den Weissmannske Hypotese, der negter al Indflydelse af indøvede Funktioner paa de Celler, der indeholde Spiren til Afkommet, og derfor maa udlede al Udvikling af naturlig Udvælgelse. Især for de højere organiske Væseners Vedkommende, der have et

udviklet Nerve- og Muskelsystem, mener han, at den Indflydele, Brugen af Kræfterne har paa Organisationen, spiller en betydelig Rolle. Han tillægger Spørgsmaalet ikke blot biologisk, men ogsaa etisk og social Betydning. »Dersom«, siger han i sin Afhandling *Factors of Organic Evolution* (1886), »en Nation ændres i sin Helhed ved Arveligheden af de Virkninger, dens Medlemmers Natur undergaar ved de Former for daglig Virksomhed, dens Institutioner og Livsforhold betinge, saa maa disse Institutioner og disse Livsforhold forme Borgerne langt hurtigere og fuldstændigere, end de kunde, dersom den eneste Aarsag til Tillempelse er den hyppigere Overleven af Individer, der have varieret i gunstig Retning«. Det etiske og sociale Ansvar bliver altsaa større, naar man antager Nedarvning af erhvervede Egenskaber, end naar Alt beror paa Udvælgelsen. Det er dette, der giver Problemet saa stor Interesse i Spencers Øjne. —

Ogsaa Bevidstheden er en Virksomhed, der opstaar under de levende Væseners Tillempelse efter Omgivelserne. Naar Indtrykkene voxe i Mængde, kan Tillempelsen efter dem kun blive nøjagtig, naar de ordnes i en Række, saaledes som det sker i Bevidstheden. Psykologien er forsaavidt en Del af Biologien. Men Spencer skelner her mellem objektiv og subjektiv Psykologi. Det er egentlig kun den objektive Psykologi, den, der studerer Bevidsthedslivet gennem de materielle Funktioner, til hvilke det er knyttet, der hører hjemme i de konkrete Videnskabers Række. Den subjektive Psykologi, der bygger paa umiddelbar Selviagttagelse og vinder sine Resultater ved Analyse af den, staar i samme Forhold til alle andre Videnskaber, som Subjektet idethele staar til Objektet; den er Videnskaben om den subjektive Existens, medens alle andre Videnskaber tilsammen angaa den objektive Existens. Derfor er den subjektive Psykologi en i sin Art aldeles enestaaende Videnskab. (Princ. of Psychol. § 56. — Classif. of the Sciences. 3. ed. p. 26 b).

Ligesom Stuart Mill hævder altsaa Spencer Psykologiens Selvstændighed i Modsætning til Comtes Overseen af den. Og han adskiller sig tillige fra den ældre engelske Skole ved at hævde, at man ikke kan betragte Bevidstheden som en blot

Sum af Fornemmelser og Forestillinger, da der stedse er Noget, som forbinder disse og opretholder Forestillingskredsens Enhed overfor Forsøg paa at dele den. Der maa — lærer Spencer — være noget Substantielt i Bevidstheden i Modsætning til alle skiftende Former, men dette Substantielle kunne vi ikke erkende, da det ikke træder frem i nogen enkelt Tilstand, uagtet enhver Tilstand er en særegen Form for det.

Trods al den Ejendommelighed, hvormed Bevidsthedslivet fremtræder i subjektiv Erfaring, frembyder det dog de samme Grundtræk som Livet og som Udviklingen idethele. Dets Udvikling bestaar i fremskridende Koncentration, Differentiation og Determination. Alle Overgangene ske gradevis, og det er derfor med Urette, man har skelnet mellem væsensforskellige Evner i Sjælen. Fra Reflexbevægelse gennem Instinkt og Erindring til Fornuft, fra den simpleste Skelnen og Genkendelse til den højeste videnskabelige Tankeakt er der en kontinuerlig Række af Trin. Den kvalitative og kvantitative Rigdom i Bevidstheden svarer til Rigdommen af det levende Væsens Forhold til Omverdenen. Der er stedse en Korrespondens mellem Bevidsthedslivet og de ydre Forhold, Individet har med at gøre. Der er en kontinuerlig Række af Trin fra Indvoldsormen i et organisk Væv til en Newton eller Shakespeare, hvis Tanke omfatter Verden.

Med Hensyn til Spørgsmaalet om Erkendelsens Oprindelse gør Spencer Front mod Leibniz og Kant til den ene Side, Locke og Mill til den anden Side. Han bekæmper Empirismen, som ikke ser, at Erfaringens Stof stedse optages og bearbejdes paa en Maade, der er bestemt ved Individets oprindelige Natur, og som desuden kommer til at mangle et Sandhedskriterium. Der behøves en oprindelig Organisation for at forklare den Indflydelse, Paavirkningerne have paa de forskellige Individer; og der behøves, hver Gang man vil begrunde en Paastand, et Kriterium, der bestaar i, at det Modsatte vilde indeholde en Selvmodsigelse. I Individets medfødte Natur og i det logiske Princip, vi støtte os til ved enhver Slutning, have vi altsaa noget Apriorisk, Noget, der ikke kan udledes af Erfaring. Forsaavidt giver Spencer Leibniz og Kant Ret overfor Locke og Mill. Men

kun, saalænge der er Tale om det enkelte Individs Erfaring. For det enkelte Individ existerer der et a priori, men ikke for Slægten. Ti de Betingelser og Former for Erkendelse og Følelse, der oprindeligt findes hos det enkelte Individ og derfor ikke kunne udledes af dets Erfaring, de skyldes Arv fra tidligere Slægter. Tankeformerne ere Et med de opsamlede og nedarvede Strukturændringer, der ere skjult tilstede i hvert nyfødt Individ og gradevis udfoldes ved dets Erfaringer. Og deres første Oprindelse bliver altsaa alligevel empirisk: De faste og universelle Forhold mellem Tingene maa under Udviklingens Gang danne faste og universelle Forbindelser indenfor Organismen; ved den idelige Gentagelse af absolute ydre Ensformigheder avles der i Slægten nødvendige Erkendelsesformer, uopløselige Tankeforbindelser, der udtrykke Nettoudbyttet maaske af Millioner Generationers Erfaring lige ned til den nærværende Tid. Det enkelte Individ kan ikke skille ad, hvad der saaledes er blevet en indgroet Forbindelse i Slægtens Organisation, og derfor medbringer det i sin medfødte Natur det Grundlag, hvorpaa de nødvendige Sandheder bygges. (Se Princ. of Psychol. § 208, 216 kfr. First Princ. § 53: Absolute uniformities of experience generate absolute uniformities of thought). Skønt den induktive Skole efter Spencers Mening er gaaet for vidt, naar den vil udlede Alt ad Induktionens Vej, hvorved selve Induktionen kommer til at svæve i Luften, saa vil han dog, naar han skal vælge, snarere regne sig til Lockes Skole end til Kants. Ti *tilsidst* stammer dog ogsaa efter ham al Erkendelse og alle Tankeformer fra Erfaringen. Max Müller har ment, at naar Spencer indrømmede, at der gives Noget i Bevidstheden, der ikke er et Produkt af egen Erfaring, saa er han en ren Kantianer (a thorough Kantian). Men Spencer har hertil svaret: »Det evolutionistiske Synspunkt er aldeles empirisk. Det skelner sig fra Empirikernes ældre Opfattelse ved den Udvidelse, den giver denne Opfattelse . . . . Men Kants Opfattelse er aabenbart absolut uempirisk«. (Essays. III. p. 274. 277).

Spencer rammes dog her af sin egen Kritik af Empirismen, naar han antager, at Slægten paa nogetsomhelst Trin af sin

Udvikling har kunnet modtage Paavirkninger udefra, uden at der til at modtage disse Paavirkninger og bestemme deres Resultater fandtes nogen forud given Organisation. Der er her en Uklarhed i hans Psykologi, som gaar tilbage til hans Biologi. Ti hans Sætning om, at Funktionen bestemmer Strukturen, synes ikke at kunne forstaas anderledes end, at det organiske Væv paa laveste Trin forholder sig absolut passivt overfor de Paavirkninger, der frembringe Virksomhed i det. Et saadant absolut Passivitetsforhold er dog udelukket ved hans egen Definition af Livet som Tillempelse — og finder i Virkeligheden ikke engang Sted, hvor det er uorganiske Væsener, der paavirkes, saavist som Stenen paavirkes anderledes af Varmen end Voxet. — Desuden har Spencer overset, at *Gyldigheden* af vor Erkendelse ikke absolut garanteres ved, at de første Forudsætninger udledes af talløse Slægters Erfaringer. Derved godtgøres i det Højeste, at disse Forudsætninger hidtil have vist sig praktisk brugbare under Kampen for Tilværelsen. Et Bevis for deres absolute Sandhed kan ikke bygges derpaa[109]. —

Endnu mere end Erkendelsen forudsætter efter Spencer Følelsen et for ethvert Individ oprindeligt, fra Slægten modtaget Grundlag. Den stadige Vexelvirkning med Omverdenen, den stadige Kamp med Livsbetingelserne afføder Tendens til Stemninger, som det ikke altid lykkes at finde klare Forestillingsudtryk for. Saaledes gaar det med de sympatiske Følelser, f. Ex. det lille Barns Lyst ved et smilende Ansigt, dets Ulyst ved et bedrøvet eller truende Ansigt. Retfærdighedsfølelsen, den umiddelbare Harme over Overgreb, kan opstaa, uden at der er noget tydeligt Begreb om Grænserne for Individernes Handlefrihed. Spencer indvender mod de tidligere Utilitarianere, at de lade den bevidste Indsigt i Nyttevirkningerne gaa forud for Fremkomsten af de Handlinger og Motiver, der vurderes. For at erfare, at Sympati gavner, maa man først uvilkaarligt handle sympatisk. Det er altsaa Følelsen, der gør det muligt at opdage Nytten, ikke Opdagelsen af Nytten, der fremkalder Følelsen fra først af. Det er fra den stadige Opdragelse, Mennesket underkastes gennem Vexelvirkningen af Livsforholdene, at Spencer venter sig fortsatte Ændringer og Fremskridt i det menneske-

lige Følelsesliv, ikke fra blot Meddelelse af færdige Kundskaber. Han opponerer mod den Sætning, Comte, især i sine tidligere Skrifter, gik ud fra, at Ideerne regere Verden. Det er Følelsen og Karakteren, der driver Værket, og hvilke Ideer, der blive herskende, det vil bero paa Folkets Karakter, der igen hviler paa et fra tidligere Slægter nedarvet Grundlag.

f. Udviklingsbegrebet i Sociologi og Etik.

For Spencers Sociologi bliver det Forhold mellem Individ og Slægt, hans Biologi og Psykologi have fundet, af afgørende Betydning. Naar hvert Individ har et oprindeligt Grundlag for sin Karakter, der gaar tilbage til Slægtens tidligere Historie, saa vil Samfundslivets Udvikling ikke kunne ændres pludseligt ved de Paavirkninger, man gennem Reformer i Opdragelse og Statsforfatning vil kunne give de enkelte Individer. Spencer har ikke et saa umiddelbart Fremtidshaab som det, der besjælede Bentham, Mill og Comte. Udviklingen gaar langsomt frem, fordi det er selve Naturgrundlaget i Individerne, ikke blot deres Tanker og Kundskaber, der maa ændres. Under sit Ophold i Amerika dadlede Spencer i en Samtale stærkt Mislighederne i de forenede Staters offentlige Liv, hvilke han udledte af, at Landet havde faaet sin i sig selv gode Forfatning ved et lykkeligt Tilfælde, men ogsaa kun *faaet* den; den var ikke voxet frem uvilkaarligt, og derfor var det intet Under, at dens Konsekvenser blev andre end man havde tænkt sig. Da en amerikansk Ven spurgte, om ikke Undervisning og Udbredelse af politisk Kundskab vilde raade Bod herpaa, svarede Spencer: »Nej. Det er væsentligt et Spørgsmaal om Karakteren, og kun i underordnet Forstand et Spørgsmaal om Kundskab. Det er en almindelig Illusion, at Undervisning kan være et Universalmiddel mod politiske Onder«. Karakterændringer foregaa efter Spencer kun ved, at en Race Generationer igennem staar i direkte Vexelvirkning med de virkelige Livsforhold. Kun gennem praktisk Tillempelse, gennem Udvikling og Øvelse af de Kræfter, der bruges i Livets Kamp, opstaa faste Karakterer og sunde Følelser. I sit Skrift om Opdragelse indskærper Spencer der-

for Nødvendigheden af, at Barnet gør Erfaringer paa egen Haand, selv kommer til at lære de naturlige Forhold at kende og til at mærke Virkningerne af deres egne Handlinger. Skærmbrædter skulle anvendes saa lidt som muligt, da de medføre dobbelt Arbejde: først Tillempelse efter Skærmbrædtet, og derpaa efter det, der ligger bag Skærmbrædtet, de virkelige Forhold. Barnet maa helst selv brænde sig; ellers lærer det ikke ret at sky Ilden. Og hvad der gælder Individets Karakter, gælder Racens, og hele Slægtens. I sit stort og brèdt anlagte Værk *Principles of Sociology* søger Spencer at belyse dette ved Hjælp af et vidtløftigt Materiale, der især hentes fra de lavest staaende Racer. Sammen med en Kreds af Medarbejdere har han under Titel *Descriptive Sociology* udgivet en Række tabulariske Oversigter (støttede til Kildehenvisninger) over de kulturhistoriske Forhold hos forskellige Folkeslag. I en livligt skreven Bog *The Study of Sociology* har han drøftet de Vanskeligheder, med hvilke en rent videnskabelig Sociologi har at kæmpe.

Det er en Yndlingssætning hos Spencer, at Samfund og Forfatninger voxe, men ikke laves. Han paaviser udførligt Analogierne mellem et Samfund og en Organisme. De enkelte Individer svare til Cellerne, eller vel snarere til de fysiologiske Enere. Baade indenfor Samfundet og indenfor Organismen er det fælles Liv til en vis Grad uafhængigt af de enkelte Eneres Skæbne hver for sig. Men en stor og betydningsfuld Forskel er der mellem Samfundet og Organismen: medens i denne Bevidstheden (hvor den er til Stede) er knyttet til de centrale Organer, i Forhold til hvilke de andre Organer og Enere kun have underordnet Betydning, saa er det i Samfundet netop de enkelte Enere, der have Bevidsthed, medens den centrale Organisation som saadan ingen særegen Bevidsthed har. I Organismen ere Delene til for Helhedens Skyld; i Samfundet er Helheden til for Delenes Skyld. Paa denne Forskel mellem Samfund og Organisme maa der efter Spencer lægges ikke mindre Vægt end paa Analogierne mellem dem. (Smlgn. Princ. of Sociol. § 222. kfr. Princ. of Ethics. II. § 102, 137). Ti derpaa beror den Grundsætning, som Samfundslivets Historie godtgør Rigtigheden af, at Centralisationen altid kun har Betydning som nødvendigt

Middel, medens det Afgørende stedse bliver, hvad der gaar for sig i de enkelte Individer, hvor det egentlige Menneskeliv føres. I Samfundslivet som i den individuelle Opdragelse gælder det om at reducere Skærmbrædter og Formynderskab til det mindst Mulige, da de stedse komplicere og forsinke Udviklingen ved at nødvendiggøre en dobbelt Tillempelse, først til de kunstige, saa til de naturlige Forhold. Erfaring viser, at overalt, hvor Fordringer, der have deres Rod i Naturen, indskærpes af ydre Autoriteter, der kommer Lydigheden mod Autoriteterne til at indtage den første Plads paa Bekostning af det praktiske Forhold til den naturlige Virkelighed. Og Erfaring viser tillige, at kunstigt opstillede og ansatte Autoriteter ikke virke saa dygtigt og hensigtsmæssigt som selve de frie, individuelle Kræfter. Det sociale Maskineri bruger for megen Kraft til at naa sit Maal — og naar let andre Maal end de tilsigtede. De enkelte Individer erfare ganske anderledes indtrængende end Statsmyndighederne en direkte Forbindelse mellem Arbejde og Udbytte. Uagtet Spencer teoretisk fastholder (hvad han allerede lærte i »Social Statics«), at Jorden er hele Folkets Eje, erklærer han sig, af Uvillie mod »Officialisme«, imod, at Staten overtager Dyrkelsen af Jorden, saaledes som »Nationalisterne« foreslaa. Aldeles afset fra de finansielle Vanskeligheder ved Statens Overtagen af Jorden, Vanskeligheder, der efter Spencers Opfattelse i og for sig vilde gøre Forslaget umuligt at gennemføre, saa er i hans Øjne den notoriske Ufuldkommenhed af Statsadministration i Sammenligning med privat Administration tilstrækkelig til at afvise det. (Se Appendix B til Princ. of Ethics. Part. IV).

Erfaringen viser os Samfund paa højst forskellige Trin af Udvikling; Udviklingens Grad maales her som overalt efter Koncentration, Differentiation og Determination. Men der er en Modsætning, som i sociologisk — og ikke mindre i etisk — Henseende staar i første Linie. Det er den mellem Militarisme og Industrialisme. Der fremtræder her to Typer paa Samfund, af hvilke den første især raader paa lavere Trin og efterhaanden, men meget langsomt og under mange Svingninger, giver Plads for den anden. Det militære Samfund opstaar ved Nødvendigheden af at forsvare den sociale Gruppe mod ydre Fjender,

ofte ogsaa ved Driften til at erhverve Udkomme og Magt paa andre Gruppers Bekostning. Karakteristisk for denne Type er Individernes absolute Underordning under Helheden. De ere Midler, ikke Formaal. Lydighed bliver den højeste Pligt. Fredeligt Arbejde paa at skaffe Midler til Livsunderhold overlades Kvinder og Slaver. I det industrielle Samfund derimod staar Arbejdet i første Linie. Hovedsagen er her det frie, personlige Samkvem mellem Individerne, deres Samvirken i fælles Interessers Tjeneste. I Stedet for den Blanding af Vildskab og Underkastelse, den militære Type fostrer, stiller den industrielle Type Individerne frit overfor hverandre og lader dem i dagligt Samkvem lære at opnaa deres Formaal saaledes, at de anerkende Andres lige Ret til at opnaa deres. Det er en Optugtelse, som faar Indflydelse paa Karaktererne, Sæderne og Forfatningsforholdene. Medens det regulerende Apparat under den militære Type var Et og Alt, bliver det nu mere og mere indskrænket til det Hverv at opretholde Freden og Retten mellem Samfundets Medlemmer. Til Udførelse af de Funktioner, Staten tidligere som et Slags Forsyn besørgede, danner der sig, forsaavidt Individernes uvilkaarlige Samvirken ikke er tilstrækkelig, frivillige Associationer. Medens det tidligere var Samfundet, der paatrykte de enkelte Individer sit Præg, er det nu mere de enkelte Individer, der ordne Samfundet efter deres Behov. — Kampen mellem Militarisme og Industrialisme er endnu staaende. Efter lange Fredsaar fik Militarismen et nyt Opsving paa Fastlandet, ved hvilket for anden Gang Familien Bonaparte, den største af alle moderne Forbandelser (that greatest of all modern curses, the Bonaparte family), greb ind i Tingenes Gang, og nu blomstrer den i alle Lande mere eller mindre og indfører sin Aand og Type igen ogsaa paa andre Omraader end den rent militære. Tvangsreguleren træder nu paa en Række af Omraader i Stedet for fri Selvudvikling. I Socialdemokratiets Ideal om en Armé af Arbejdere, hver med sin anordnede Bestilling og sin anordnede Løn, ytrer sig den samme Type, og det er da intet Under, at Socialismen ligesom Militarismen trives bedst i et og samme Land, Tyskland. (Princ. of Ethics. II § 26, 72). Og Udsigterne til det Bedre ere foreløbigt ikke lyse:

»Saalænge de europæiske Nationer dele imellem sig de Dele af Jorden, som bebos af lavere Folkeslag, med kynisk Ligegyldighed for disse Folkeslags Rettigheder, er det taabeligt at vente, at der indenfor enhver enkelt af hine Nationer fra Regeringens Side skulde vises et ømt Hensyn til Individernes Ret«. (ib. § 119). — Dog øjner Spencer Muligheden af en tredie Type, der staar ligesaa højt over Industrialismen, som denne staar over Militarismen. Den industrielle Type føres let ud i den Ensidighed, at Alt gaar ud paa Arbejde for Erhvervs Skyld. Den tredie og højere Type for menneskeligt Liv vil være en saadan, hvor den frie Hengivelse til Virksomheder, der ere umiddelbart tilfredsstillende og ikke blot tjene som Middel for Existensen, kommer til at indtage en langt større Plads end nu. Indenfor vor nuværende Samfundsorden er det især Bestræbelser og Institutioner for intellektuelle og æstetiske Formaals Fremme, der indeholde Antydninger i Retning af den tredie Type [110]).

Den nærmere Udførelse af, hvad denne højeste Type for menneskeligt Liv indeholder i sig, tilkommer Etiken, ikke Sociologien. Ti denne Fremtidstype er efter Spencer det Maal, henimod hvilket al etisk Stræben bevæger sig. Saalænge dette Maal ikke er naat, er ikke nogen stringent Etik mulig: den absolute Etiks Virkeliggørelse forudsætter et fuldkomment Menneskeliv i et fuldkomment Samfund. Efter Spencer er den videnskabelige Etik et System af Deduktioner ud fra Biologiens og den almindelige Udviklingslæres højeste Love. Men han indrømmer, at saadanne Deduktioner ikke uden videre kunne gælde. Paa de ufuldkomne Trin ere Forholdene saa indviklede, at kun Tilnærmelser til det absolut Rette og Kompromiser mellem det absolute Rette og det, som Livets Bestaaen under de faktiske Forhold kræver, blive mulige. Men den relative Etik maa stedse kontrolleres og reguleres ved at have den absolute Etiks ideale Principer for Øje. Etiken maa konstruere et Billede af de Betingelser, det fuldkomne Liv hviler paa, uden ligestrax at rette sig efter, om disse Betingelser allerede nu faktisk ere tilstede. Sammenligne vi den etiske Udvikling paa forskellige Trin, finde vi, at den bærer al Udviklings almindelige Karaktermærker. Etisk Handlen frembyder større Koncentration og Sam-

menhæng end uetisk Handlen: sammenlign f. Ex. Selvbeherskelse med Ryggesløshed, Sanddruhed med Løgnagtighed! Den frembyder ligeledes større Rigdom paa Forskelligheder, større Differentiation: ti den, der blot varetager sin egen egoistiske Interesse, faar en snevrere Synskreds og Virkekreds end den, der tillige virker for Andre; alle et Menneskes Evner og Muligheder komme ikke til Udvikling, naar det blot vil virke for de selviske Formaal, og den højeste Udviklingsgrad kan derfor først være tilstede, hvor Individets Virken fremmer Andres Velfærd. Endeligt bærer ogsaa den fuldkomnere etiske Færd Præget af større Bestemthed end den ufuldkomnere: den tager bestemte Hensyn og sætter bestemte Grænser for Individets egne og for Andres Tilskyndelser, der i sig selv kunde brede sig i det Ubestemte; Samvittighedsfuldhed, Retfærdighed og Maadehold ere Exempler herpaa.

I den fuldkomne Livstype vil den Enkeltes Udvikling kun være begrænset ved de Andres lige Ret til Udvikling; den Enkelte vil desuden uvilkaarligt, af egen indre Trang afholde sig fra Overgreb paa Andres sunde Udvikling, og fra sin Side fremhjælpe denne saa meget det staar i hans Magt; endeligt vil det ikke være nødvendigt for fjernere Formaals Opnaaelse at paatage sig Arbejde, der ikke medfører umiddelbar Tilfredsstillelse.

Konstruktionen af disse Betingelser for den fuldkomne Livsform hviler paa Velfærdsprincipet. Spencer kritiserer vel Benthams og Mills Utilitarianisme; men kun, fordi den er for empirisk, for tilbøjelig til at holde sig til de nærmest liggende Virkninger af Handlingerne uden at faa Øje paa de fjernere, der kun kunne konstateres ad Deduktionens Vej. Her ligesom i sin Erkendelseslære søger han at vise, at den empiriske og den aprioriske Opfattelse kan forenes ved Hjælp af Udviklingsfilosofien. Den aprioriske (»intuitive«) Etiks Betydning finder han dels deri, at den hævder Deduktionens Betydning og opstiller ideale Principer, der ikke umiddelbart ere byggede paa Erfaring, dels deri, at den finder et dybere psykologisk Grundlag for den etiske Følelse, end Individets egen Erfaring kan afgive. I sin Konstruktion af Retslæren kommer han til samme Resultat som Kant: at Grundrettigheden er Frihed for den Enkelte, forsaavidt

han ikke kommer til at begaa Overgreb mod Andres lige Frihed; dette er jo, som anført, det første Karaktermærke for den fuldkomne Livstype. Denne Spencers Overensstemmelse med Kant, som undrer ham selv (se Appendix A til Princ. of Eth.« Part. IV), kan ikke undre os, da vi have set Kants Etik og Retslære fremgaa af en evolutionistisk Tankegang. Den aprioriske Etiks store Betydning bestaar i ikke at lade sig hilde i Hensynet til de nærmeste Virkninger af Handlingerne; men den tager fejl i at mene, at de etiske Principer ikke tilsidst bestemmes ved Hensynet til, om Handlingerne volde Lykke eller Ulykke. Og selv om der er et apriorisk, af individuel Erfaring om Lykke uafhængigt Grundlag for etisk Følelse, saa er dog selve dette Grundlag igen at forklare som Resultat af tidligere Slægters Handlen og Liden. I den nærmere Opfattelse af den etiske Følelse skiller Spencer sig fra Kant ved at antage, at Pligtfølelsen kun hører hjemme paa et vist Trin af Udviklingen. Pligtfølelsen bestaar i en indre Kontrol, den ene Følelse over overfor den anden; men ved fremskreden Udvikling vil saadan Kontrol være unødvendig; der vil have uddannet sig en »organisk Moralitet«, der gør Udøvelsen af de Handlinger, der kræves af de etiske Principer, ligesaa uvilkaarligt og ligesaa umiddelbart tilfredsstillende som Moderens Omsorg for Barnet og Kunstnerens Opgaaen i sit Værk allerede nu er det. Mennesket vil da være fuldstændigt tillæmpet efter den sociale Tilstand — og denne efter det.

Indtil den fuldkomne Udvikling er naat, maa vi hjælpe os med Kompromiser. Som streng Videnskab er Etiken ikke mulig, før paa det højeste Livstrin. Spencer antager altsaa egentligt, at der ingen Etik kan gives, før den er — overflødig! Saa paradox dette kan synes, saa turde dog deri ligge en rigtig Erkendelse af de principielle Vanskeligheder, ethvert Forsøg paa en videnskabelig Etik har at kæmpe med under de indviklede Forhold, under hvilke vi have at føre vort Liv. Maaske maa man endog gaa endnu videre, end Spencer i sin store Tillid til Udviklingens Sejrsgang har anset for nødvendigt; navnligt tager han for lidet Hensyn til de individuelle Forskelligheder og deres Indflydelse paa de etiske Bestemmelser[111]). — Vi skulle frem-

drage nogle Exempler til Belysning af, hvad Spencer mener med Modsætningen mellem absolut og relativ Etik.

Sociologien har vist os, at Menneskeslægtens nuværende Udviklingstrin er karakteriseret ved en Brydning mellem Militarisme og Industrialisme. I denne Brydningstid vil den Enkeltes Frihed paa mange Maader blive mere begrænset end den absolute Etik tilsteder. Slaveri er en Institution, der hører Militarismen til. Med Industrialismens Udvikling træder den personlige Frihed i Kraft i stedse større Kredse. Men ved Arbejderens Afhængighed af Arbejdsgiveren vedligeholder sig stadigt Noget af det Lydighedsforhold, i hvilket Slaven stod til Herren, uagtet Forholdet nu hviler paa Kontrakt, altsaa Indvilligelse og Forpligtelse for begge Parters Vedkommende. Om dette nogensinde helt kan ændres, kunne vi ikke vide; den relative Etiks Opgave er det derimod at indskærpe Nødvendigheden af saa stor en Tilnærmelse til det ideale Lighedsforhold, som Betingelserne paa nogen Maade tilstede. — Medens Slaveriet bestod, nøde de Fattige godt af Herrernes Beskyttelse, der ofte var faderlig. Med Ophævelsen af Ufriheden er der fulgt Ophævelse af Beskyttelsen, og dermed atter de Lidelser, Kampen for Tilværelsen medfører. Med Statstvang har man da ved Ordningen af Fattigvæsenet søgt at raade Bod herpaa, idet det var klart, at man ikke kunde lade Principet om de bedst Tillempedes Bestaaen raade i hele sin Strenghed. Men Statens Indgriben har her voldet større Onder, end der skulde raades Bod paa: den har fredet om de Svage og Uduelige, gjort det muligt for dem at sætte Afkom i Verden og underholdt dem paa de Dygtiges og Flittiges Bekostning! Man har villet dulme sin Følelse af den Lidelse, der er i den menneskelige Verden, ved at anvende et System, der ved nærmere Betragtning gør Ondt værre. Det nuværende Statshjælpssystem er en Art social Opiumsæden. De Lidelser, Udviklingen nu engang medfører, kan man ikke slippe for. Og man slipper ikke for dem, fordi man lader Følelser, der i mere personlige Forhold og indenfor Familien have deres rette Omraade, faa Indflydelse paa Ordningen af politiske og sociale Forhold. Familieetik og Statsetik maa ikke sammenblandes; hin angaar Opfostringen af det hjælpeløse Afkom, denne Ordningen

af de Voxnes indbyrdes Forhold. Naar den voxne Alder er naat, skal ingen Statshjælp hindre Livsbetingelserne i at virke. En anden Sag er det med den frie Godgørenhed, der bruger sine egne Midler, medens Staten *tiltvinger* sig sine Midler. Men ogsaa den vil kun kunne hindre overflødig Lidelse og dæmpe den nødvendige; gaar den videre, svækker den Racens Livskraft. — Spencer maa dog selv indrømme, at ligesom der er mange Overgangsformer mellem Barnet og den Voxne, saaledes er der Plads for mange Kompromiser mellem Familieetik og Statsetik. Disse Systemer danne ikke saa principiel en Modsætning til hinanden, som man efter mange Udtalelser af Spencer skulde tro. Spencers rigtige Grundtanke er, at Medfølelsen med Lidelsen ikke maa udelukke den Optugtelse gennem Vexelvirkning med Livets virkelige Betingelser, som er nødvendig for Individets og hele Racens sunde Udvikling.

I sin raaeste Form begunstiger Kampen for Tilværelsen Egoismen. Men Altruismen, der har sin Rod i Sympati, arbejder sig langsomt frem, først i Form af Omsorg for de Hjælpeløse, siden ogsaa i andre og højere Former. En absolut Modsætning er der ikke mellem dem: Udviklingen vil føre til en saadan Ændring af den menneskelige Natur, at den Enkelte i Hengivelsen finder sin højeste Lykke, uden dog ved sin Indgriben at hæmme den Andens selvstændige Udvikling, og at paa den anden Side Ingen er saa egoistisk at ville være Genstand for en absolut Selvopofrelse af et andet Individ. Hvad der nu karakteriserer den undtagelsesvis højt Staaende, kan ventes en Gang at ville karakterisere Alle: ti hvad den bedste menneskelige Natur er i Stand til, ligger indenfor hele den menneskelige Naturs Omfang, og Udviklingen er ikke endt, saalænge der endnu er Mulighed for et fyldigere og rigere Liv ved Udfoldelsen af Evner, som paa én Gang bringe Individet selv umiddelbar Tilfredsstillelse og volde Andre Velgerninger. Den frie Virksomhed og Livsudfoldelse, der er Mere end Middel for et fremtidigt Maal, er, som vi have set, det Karakteristiske for den højere Livstype, Spencer ser hen til. Allerede nu gives der, som vi ogsaa have set, Handlinger og Bestræbelser, som have dette Præg, saa at »det tredie Rige«, Spencer

med saa mange andre Tænkere i det 19. Aarhundrede ser hen til, ikke blot ligger i Fremtiden.

TILLÆG.

I den engelske Literatur er der endnu at nævne nogle Værker af mere speciel Natur, som ere af Interesse for den filosofiske Tænkning idethele. Det er Booles og Jevons' logiske Værker og Sidgwicks etiske Arbejde.

Efter at Stuart Mill havde behandlet den induktive Logik paa en saadan Maade, at Grænserne for den rent induktive Metodes Beviskraft traadte tydeligt frem, gav GEORGE BOOLE i sit Værk *An Investigation of the Laws of Thought* (London 1854) en ny Fremstilling af den deduktive Logik, i hvilken han anviste Deduktionen den Betydning at udlede alle de Kombinationer af visse Begreber, der ere logisk mulige, naar en bestemt Forbindelse mellem disse Begreber er given. Deduktionens Opgave er altsaa at give udtømmende Besked om den logiske Værdi af en given Dom. Booles Metode er skarpsindig, men meget kunstig i sin Form. Hans Grundtanke blev udført i langt simplere Form af STANLEY JEVONS i en Række Arbejder, der begyndte med *Pure Logic or The Logic of Quality apart from Quantity* (1864) og endte med *Principles of Science* (1874). Jevons lægger Begrebernes Indhold, ikke deres Omfang til Grund, og fremhæver derved skarpere den rene Logiks Forskel fra den rene Matematik. Tillige gennemfører han (hvad allerede Hamilton og Flere før ham havde begyndt paa ved at kvantificere Prædikatet) Identitetsprincipet langt skarpere allerede ved Dommenes Formulering, end man — naar nogle længe utrykte Afhandlinger af Leibniz undtages — hidtil havde gjort i Logiken. Hans logiske Værk gaar i Fremstillingen af Forskningsmetoderne langt mere i det Specielle end Mills Logik. En betydelig erkendelsesteoretisk Interesse har Jevons' Logik ved den klare Maade, paa hvilken den godtgør, at der ligger en deduktiv Slutning til Grund for enhver Induktion, idet Beviset for Induktionens Rigtighed stedse bestaar i, at Deduktion fra den forsøgsvis opstillede Sætning fører tilbage til de givne Er-

faringer, hverken til Mere eller Mindre end dem. Da Deduktionen igen forudsætter de logiske Principers Gyldighed, er den rene Empirismes Urigtighed dermed godtgjort. I de sidste Aar af sit Liv (1877—79) offentliggjorde Jevons i »Contemporary Review« en meget skarp Kritik af Stuart Mills Filosofi, i hvilken han sætter den rene Empirisme i den skarpeste Modsætning til Evolutionismen og slutter sig afgjort til Spencers Filosofi.

HENRY SIDGWICK gav ved sit Værk *Methods of Ethics* (1877) den etiske Diskussion nyt Liv og ny Klarhed. Især gjorde han opmærksom paa, at der bag Navnet Utilitarianisme skjulte sig to forskellige etiske Systemer, af hvilke det ene lagde Egoismen, det andet Altruismen til Grund, medens de begge saa den etiske Maalestok i Velfærdsprincipet. Han anstiller en omhyggelig Undersøgelse af, hvor langt de to Systemer hvert for sig kunne naa. Tillige søger han at paavise, at de gængse moralske Sætninger (the morality of Common Sense) alle føre tilbage til Utilitarianismen, og at de Huller eller Modsigelser, der findes i dem, kunne bringes til at forsvinde, naar man gennemfører denne ubevidste Utilitarianisme[112]).

TIENDE BOG.

FILOSOFIEN I TYSKLAND 1850—1880.

Af de to store Retninger i det 19. Aarhundredes Filosofi var det Positivismen, der bedst havde vedligeholdt Forbindelsen dels med det 18. Aarhundredes Tankegang, dels med Erfaringsvidenskaben. Romantikens Filosofi var derimod et bestemt og bevidst Forsøg paa Reaktion mod begge disse Retninger; man vilde jo endog gøre det helt om, der var blevet grundlagt ved Naturvidenskabens Opstaaen i det 17. Aarhundrede! I Tyskland, Arnestedet for Romantiken og dens Filosofi, var ved Aarhundredets Midte, denne Retning herskende. Den kritiske Understrøms Tilhængere vare de eneste, der fastholdt Kontinuiteten med de andre Videnskaber, naar man ser bort fra Schopenhauer og Feuerbach, der paa dette Tidspunkt endnu stode som ensomme Tænkere, for hvem Anerkendelsens Tid ikke var kommen.

Ligesaa lidt som Positivismen var at forklare som Reaktion mod Romantiken, ligesaa lidt er den filosofiske Bevægelse, der finder Sted i Tyskland efter Aarhundredets Midte, at forklare som en Fortsættelse af den fransk-engelske Positivisme. Den har sine Forudsætninger i Tyskland selv. Den faar især sine Problemer ved det fornyede Opsving af Naturvidenskaben henimod Aarhundredets Midte. Ikke blot blive nu naturvidenskabelige Studier og Resultater Genstand for mere almindelig Interesse end i Aarhundredets første Del, hvor Poesi, Religion og spekulativ Filosofi havde lagt Beslag paa Sindene. Men Natur-

videnskaben vendte nu selv med klarere Bevidsthed tilbage til de store Principer, dens Grundlæggere i sin Tid havde opstillet. Fordringen om en Forstaaelse af den ydre Natur som en Række af paaviselige Aarsager og Virkninger, med andre Ord, om en mekanisk Naturforklaring, blev nu hævdet igen, ligesom i det 17. Aarhundrede. Og samtidigt hermed opdagedes og paavistes en ny stor, omfattende Naturlov: den Lov, at der i den fysiske Natur ingen Energi opstaar eller forgaar, men at det, der sker ved enhver tilsyneladende Opstaaen eller Forgaaen, er en Omsætning af Energien til en anden Form, og det saaledes, at de forskellige Former for Energi staa i et bestemt kvantitativt Forhold til hverandre. Denne Lov — der tilligemed Darwins Lære om Arternes Oprindelse gennem Kampen for Tilværelsen er det betydningsfuldeste Resultat af de naturvidenskabelige Undersøgelser i det 19. Aarhundrede — maatte nødvendigvis sætte den filosofiske Tænkning i Bevægelse, ligesom i sin Tid den kopernikanske Teori og Galileis Grundlæggelse af Mekaniken havde ført Filosofien ind paa nye Baner. Det maatte særligt for den tyske Filosofi blive et Hovedspørgsmaal: hvorvidt kunne de Tanker, Romantikens Filosofi udviklede, fastholdes, naar man gaar ind paa den nye naturvidenskabelige Betragtningsmaade? Dette Spørgsmaal besvaredes paa tre forskellige Maader. Den moderne Materialisme forkastede hine Tanker som rene Illusioner og proklamerede den Lære, at kun det Materielle existerer, som en nødvendig Konsekvens af Naturvidenskaben. Lotze og Fechner forsøgte derimod at paavise den spekulative Religionsfilosofis Grundtanke som sidste og afsluttende Forudsætning for det Billede af Tilværelsen, der kan opbygges ved den naturvidenskabelige Metodes Hjælp. Endeligt nærmede Albert Lange og Eugen Dühring sig den kritiske Filosofi og Positivismen ved at fremdrage Erkendelsesproblemets Betydning og ved at hævde den praktiske Idealismes Uafhængighed af Erfaringsvidenskaben, samtidigt med, at Erfaringens Ret til at bestemme Verdensbilledets faktiske Indhold indskærpedes.

1. ROBERT MAYER OG PRINCIPET OM ENERGIENS BESTAAEN.

Ikke blot i Filosofien, ogsaa i andre Videnskaber bevæger Erkendelsen sig fremad paa rytmisk Maade, gennem Aktioner og Reaktioner. Ved Slutningen af det 18. Aarhundrede havde Naturvidenskaben en stor og frugtbar Periode, idet nogle af de vigtigste Sandheder paa Kemiens og Fysiologiens Omraader opdagedes. LAVOISIER indførte den kvantitative Metode i Kemien, og ved dens Hjælp godtgjordes Sandheden af den gamle Tanke, at intet Stof opstaar eller forgaar, men at den samme Stofmasse bestaar trods alle Forandringer, under forskellige Former. Kemien blev grundlagt som exakt Videnskab. PRIESTLEY, INGENHOUSS, SENEBIER og SAUSSURE fandt Hovedlovene for Planternes og Dyrenes Stofskifte og grundlagde derved den store Lære om Stoffets Kredsløb i Naturen, hvorved den organiske og den uorganiske Verden fremtræde i deres nøje indbyrdes Forbindelse. Man opdagede, at det er under Sollysets Indflydelse, at det organiske Stof dannes i de grønne Planteceller ved Optagelse og Opløsning af Luftens Kulsyre. Det i Plantecellerne oplagrede Kulstof tjener saa Dyrene til Ernæring; ved de dyriske Funktioner sker der en Forbrænding, og den derved dannede Kulsyre gaar ved Udaandingen ud i Luften, hvorfra saa det samme Kredsløb kan begynde paany. En stor kosmisk Sammenhæng var da her bleven paavist [113]). Det af Kopernikus, Bruno, Kepler og Galilei udkastede Verdensbillede, som Newton havde beriget ved Paavisningen af den almindelige Tiltrækning som sammenholdende og ordnende Baand, fik herved en ny og betydningsfuld Berigelse.

Men Tiden var for optagen af Revolution og Verdenskrig, af Romantik og Spekulation, snart ogsaa af Ortodoxi og Mystik til, at disse store Ideer kunde faa den Indflydelse paa den almindelige Opfattelse, som de fortjente. Selv indenfor Naturvidenskaben hæmmedes deres Sejr af andre Tendenser. Det var indenfor Videnskaben om det organiske Liv, at der især blev gjort Modstand mod de nye Synspunkter, fordi man endnu beherskedes af Reaktionen mod den kartesianske Lære om Organ-

ismen som en Maskine. Man udledte de for Organismen ejendommelige Ytringer af en særegen Livskraft, der skulde være helt forskellig fra de andre Naturkræfter. Denne Forklaringsmaade, den saakaldte Vitalisme, maatte føre til at afvise Forsøgene paa at drage de organiske Fænomener ind i Stoffets universelle Kredsløb [114]). Desuden var den herskende Interesse hos Botanikere og Zoologer den, at beskrive Formerne og bestemme deres systematiske Plads, ikke at finde den Udviklingsproces, gennem hvilken Formerne blive til, og de Aarsager, der bestemme denne Udviklingsproces. Den romantiske Naturfilosofi begunstigede denne æstetiske og formale Opfattelse — og var jo selv fremgaaet af den. Naar »Naturfilosofien« ofte faar hele Skylden for, at Synspunkterne fra det 18de Aarhundredes Slutning ikke tidligere sejrede i Botaniken og i Zoologien, maa det ikke glemmes, at den nok saa meget var Virkning af Naturvidenskabens Tilstand som Aarsag til denne.

Omtrent fra 1840 kom der en Forandring i denne Henseende. Man begyndte at opfatte Livet som Andet end et Spil af Former eller en Aabenbaring af Ideer. DUMAS og LIEBIG indskærpede de kemiske Processers Betydning for Plante- og Dyrelivet. Og man begyndte ogsaa fra medicinsk Side at fordre en streng mekanisk Forklaring af de Processer, der gaa for sig i Organismen. I nogle af sine første Skrifter virkede HERMANN LOTZE i denne Retning, især i *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (1842) og i Afhandlingen *Leben, Lebenskraft* (1843, i R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie). Den Opgave blev stillet at gøre Fysiologien til en rent mekanisk Videnskab. Mest epokegørende blev dog den Grundsætning, Lægen og Fysikeren ROBERT MAYER (f. 1814, d. 1878) opstillede i sit Skrift *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* (1845): at der under Livsprocessen kun foregaar en Forvandling af Kraft saavel som af Stof, aldrig en Skabelse af dem. Mayer viser her tilbage til den store Lov, han faa Aar i Forvejen havde opdaget, idet han havde stillet Loven om Kraftens Bestaaen ved Siden af den fra Lavoisier stammende Lov om Stoffets Bestaaen.

Robert Mayers Forskerliv er baaren af en eneste Tanke, som han tidligt kom ind paa; men det var hans Livs Tragedie, at han ikke formaaede at gennemføre den i det Enkelte ad experimental Vej. Som Barn havde han forsøgt at konstruere et perpetum mobile, og det gjorde et stærkt Indtryk paa ham, at det ikke lykkedes. Fra den Tid af grublede han stadigt over Forholdet mellem Aarsag og Virkning, først og fremmest indenfor Fysiologien, der laa ham som Mediciner nærmest, men derefter ogsaa indenfor Kemien og Fysiken. Paa en Rejse til Ostindien som Skibslæge fik han den nye Ide om Kraftens Uforgængelighed i Naturen, under Indflydelse dels af Undersøgelser af den organiske Varmes Oprindelse, dels af den Kendsgerning, at der ved Bølgebevægelsen i Havet opstaar Varme. Hans Udgangspunkt er altsaa bestemt Iagttagelse. Men denne Iagttagelse førte ham til at spørge, om der ikke i Fysiken skulde gælde en lignende Lov som i Kemien, saa at ikke blot Stoffet, men ogsaa Kraften var uforgængelig, og enhver Forandring en blot Omsætning. Og han kom da tilbage til sine tidligere Grublerier om Aarsag og Virkning. Det var for ham en selvindlysende Sætning, at der ikke kunde være Mere i Virkningen end i Aarsagen: causa æqvat effectum! Det følger af »den logiske Grunds Lov«! Mayer skelner altsaa ikke, ligesaa lidt som de dogmatiske Filosofer, mellem Grund og Aarsag; derved kommer han, ligesom William Hamilton og Herbert Spencer, til at betragte det som en selvfølgelig Ting, at Aarsagen ikke kan blive til Intet, naar Virkningen opstaar, men at Virkningen maa yde Ækvivalens for det, der syntes at forsvinde med Aarsagen. Hidtil havde man slaaet sig til Ro med, at en Bevægelse ophørte, naar den mødte en tilstrækkeligt stærk Modstand, og med, at der ved Gnidningsmodstanden opstod Varme. Men — spurgte Mayer — bliver Bevægelsen da til Intet, og opstaar der saa Varme af Intet? Hvis det er saa, saa overskæres »Videnskabens røde Traad«, ligesaa vel, som hvis vi i Kemien vilde antage, at Ilt og Brint blev til Intet, naar de forenedes, og at saa Vandet blev til af Intet. Ligesom vi antage, at Ilt og Brint forvandles til Vand, saaledes maa vi ogsaa antage, at Bevægelsen ikke bliver til Intet, men forvandles til Varme [115]). Og ved Udtrykket *for-*

vandles vilde Mayer kun betegne, at der bestaar et konstant kvantitativt Forhold mellem Aarsagen, som forsvinder, og Virkningen, som kommer i dens Sted. Hvis den fremførte Tankegang er rigtig, maa Erfaringen godtgøre et saadant Ækvivalensforhold mellem de forskellige Kraftformer, der afløse hverandre. Paa Grundlag af foreliggende Forsøg søgte Mayer allerede i sin første Afhandling (*Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*. Trykt i Liebigs »Annalen der Chemie und Pharmacie«. 1842) at bestemme det kvantitative Forhold mellem Varme og Bevægelse. Det var denne Ide om et uforanderligt Størrelsesforhold, som var Hovedsagen for Mayer, og som i den følgende Tid viste sig saa frugtbar for Naturvidenskaben. Den var en betydningsfuld Udvidelse af den allerede af Huyghens og Leibniz hævdede abstrakte Lov om Kraftens Bestaaen til at gælde for Forholdet mellem forskellige Naturkræfter indbyrdes. Mayer udledte af sin Tankegang, at der egentligt kun existerer en eneste Kraft, der fremtræder under forskellige Former, som indbyrdes staa i bestemt kvantitativt Forhold til hverandre.

Skønt Mayers Forsøg paa at give en filosofisk Udledning af Loven om Energiens Bestaaen ikke slaar til, saa har hans Tankegang dog erkendelsesteoretisk Interesse. Ti det var i sig selv fuldt berettiget at opkaste det Spørgsmaal, om der ikke mellem den Begivenhed, vi kalde Aarsagen, og den Begivenhed, vi kalde Virkningen, skulde finde et lignende Forhold Sted som mellem logisk Grund og logisk Følge. Og til at opkaste dette Spørgsmaal fører Mayers Tankegang naturligt. Saa maa Erfaringen afgøre, hvad Svaret skal blive. — Det er interessant, at den danske Fysiker COLDING, der Aaret efter, at Mayers første Afhandling var bleven trykt, ad sin egen Vej opstillede Sætningen om Energiens Bestaaen og bekræftede den ved Forsøg, gik ud fra, at den egentligt var en Fornuftsætning, og at ligeledes HELMHOLTZ i sin Afhandling *Ueber die Erhaltung der Kraft* (1847) gik ud fra et erkendelsesteoretisk Postulat. Englænderen JOULE, der ligesom Colding og Helmholtz ad sin egen Vej var kommen til samme Resultat som Mayer, — et mærkeligt Exempel paa, hvorledes Flere samtidigt kunne være paa Spor efter en og samme Opdagelse, — gaar

overvejende experimentalt frem, men antyder dog det a priori Usandsynlige i, at Kraft skulde tilintetgøres uden tilsvarende Virkning[116]).

Den nye Sætning havde Vanskelighed ved at vinde Anerkendelse, men trængte efterhaanden igennem i Løbet af 18 Aar (1842—1860), især da den viste sig frugtbar ved at lede til nye Undersøgelser og Opdagelser. Dens store Betydning bestaar netop i de bestemte Spørgsmaal, den fører Naturforskeren til at stille hver Gang en ejendommelig Kraftytring fremtræder eller ophører. Ligesom det er den almindelige Aarsagssætnings Betydning, at den ved enhver Forandring, der sker, fører os til at se os om efter en forudgaaende Forandring, hvis Virkning den nye Forandring kunde være, saaledes er det Betydningen af Sætningen om Kraftens (eller som man nu efter engelske Forskeres Forslag hellere siger: Energiens) Bestaaen, at man strax kommer til at stille den Opgave at faa at vide, i hvilket Forhold de hinanden afløsende Kraftytringer staa til hinanden.

Filosofisk set maatte Spørgsmaalet især blive det, hvorledes de aandelige Fænomeners Forhold til den nye Lov var. Det er i denne Henseende karakteristisk, at næsten alle Opdagerne af den gik ud fra afgjort spiritualistiske og teleologiske Anskuelser. Mayer har gentagne Gange erklæret sig selv for bestemt Modstander af Materialismen og udtalt som sin Overbevisning, at de videnskabelige Sandheder forholde sig til den kristelige Religion som Bække og Floder til Verdenshavet. Paa Naturforskermødet i Innsbruck 1869 afgav han saaledes en Erklæring i denne Retning til Forargelse for Carl Vogt og hans Venner. Coldings Standpunkt ses af følgende Udtalelse: »Min første Tanke om, at Naturkræfterne maatte være uforgængelige, har jeg hentet fra den Anskuelse, at Kræfterne i Naturen maatte være beslægtede med det Aandelige i Naturen, med den evige Fornuft saavel som med den menneskelige Aand. Det var altsaa den religiøse Opfattelse af Livet, som ledte mig paa Tanken om Naturkræfternes Uforgængelighed«. Colding og Joule tænke sig, at Gud ved Skabelsen har lagt en vis Sum af Kraft ind i Naturen, og at denne Sum hverken kan forøges eller forminskes i sin Helhed, men kun fordeles paa forskellig Maade, ligesom

Descartes i sin Tid antog om Bevægelsen. Og de antog begge, at med Energiens Bestaaen var det Værdifuldes Bestaaen i Verden sikret, idet de ligesaa lidt som Leibniz skelnede mellem selve Energien og dens Anvendelse til Gunst for Liv og Udvikling [117]).

Men en nærmere Undersøgelse og Begrundelse af disse Forudsætninger anstille de nævnte Naturforskere ikke; de gik, ligesom det 17. Aarhundredes Filosofer ud fra givne religiøse Forestillinger. En nærmere Undersøgelse af den paaviste Lovs og idethele af den hidtil vundne Naturerkendelses Forhold til det aandelige Livs Fænomener maatte derfor naturligt fremkaldes. Og det er da intet Under, at Vejene deltes, og at forskellige Retninger traadte op overfor hverandre. Givet var jo kun det, at naar en Art af fysisk Energi ophører, indtræder en anden Art af fysisk Energi i et vist bestemt Kvantum i dens Sted. Spørgsmaalet var, hvilken Betydning denne Erkendelse konsekvent maatte faa for Verdensopfattelsen.

2. MATERIALISME.

Den stærkeste Reaktion mod Romantikens Filosofi — afset fra den krasse Ortodoxi — betegnes ved den materialistiske Literatur, der blomstrede i Tyskland ved Aarhundredets Midte. Var hist Ideen Alt, saa blev nu Materien Alt. Begejstring for Naturvidenskaben og de store Synspunkter, det var lykkedes den at gennemføre ved Læren om Stoffets og Kraftens Bestaaen, kunde naturligt føre til at betragte selve denne Lære som en tilstrækkelig Filosofi og forklare alle Sider af Tilværelsen ved dens Hjælp. Den simpleste Maade at løse Spørgsmaalet om den Betydning, Loven om Stoffets og Kraftens Bestaaen har for vor Verdensanskuelse, vilde jo unægteligt være den at sige, at denne Lov indeholder hele vor Verdensanskuelse. Den Filosofi, den moderne Materialisme opstiller, vil ikke være Andet end den simple Konsekvens af Naturvidenskaben. Derved syntes tillige at være vundet en fast Basis for alle vore Forestillinger og for vor Livsførelse. I Stedet for et mystisk eller spiritual-

istisk Grundlag faa vi nu et aldeles haandgribeligt Grundlag at bygge paa i Teori og Praxis. Og det er en Lære, der er let at popularisere. Den er barnlig, anskuelig, let tilgængelig, og dens Fremstilling giver god Anledning til at fremdrage en Mængde almeninteressante naturvidenskabelige Fakta. Flere af den tyske Materialismes Ordførere vare dygtige og selvstændige Naturforskere, saaledes CARL VOGT og JACOB MOLESCHOTT. Andre, som LOUIS BÜCHNER, virkede især ved klar, smagfuld og begejstret Fremstilling. Ved sin populariserende Tendens har denne Literatur sin største Fortjeneste. En Fylde af Kundskab er ved den spredt ud i store Kredse. Büchners *Kraft und Stoff* er en af de mest læste populærvidenskabelige Bøger i vort Aarhundrede; fra 1855 til 1899 udkom 19 tyske Udgaver, og den er desuden oversat paa flere andre Sprog. Selv om der er noget Dogmatisk ved Materialismen, saa har den dog gjort god Gavn ved at sætte sin Dogmatisme mod den kirkelige Dogmatisme og derved vække Eftertanken over Problemer, som ved den romantiske Filosofis Opløsning vare trængte til Side. Den hele materialistiske Bevægelse i Tyskland var derhos baaren af en idealistisk Interesse for Humanitet og Fremskridt, og det var fuldt berettiget, naar Büchner protesterede imod, at man sammenblandede Materialisme som Metode og Teori med Materialisme i Betydning af en praktisk Livsretning. Materialismen kan meget godt anerkende de højeste og ædleste Ideers og Følelsers Værdi — selv om den mener, at de ligesom alle aandelige Fænomener kun ere Produkter af eller Former for materielle Processer.

Naar Materialismen paastaar at være den simple Konsekvens af Naturvidenskabens Resultater, har det sin Interesse at se — ikke blot, at Opdagerne af Loven om Energiens Bestaaen gennemgaaende gik ud fra spiritualistiske Forudsætninger — men at de vigtigste Sammenstød i den materialistiske Strid fandt Sted mellem Parter, der alle stode paa Naturvidenskabens Grund. Dette viser ikke nødvendigvis, at Materialismen har Uret; men det viser, hvor vanskeligt det er at drage de sande Konsekvenser, og hvor mange forskellige Motiver der faa Indflydelse paa de Enkeltes Verdensanskuelse. Moleschotts berømte Bog *Der*

Kreislauf des Lebens (1852) er rettet mod LIEBIGS teologiserende Udtalelser i hans »Chemische Briefe«, i hvilke han særligt havde angrebet en tidligere Sætning af Moleschott: »Ohne Phosphor kein Gedanke!« Samtidigt udbrød en Strid mellem Fysiologen RUDOLPH WAGNER i Göttingen og Zoologen CARL VOGT i Genève. Denne Strid naaede sit Højdepunkt, da Wagner paa et Naturforskermøde i Göttingen 1854 udtalte sig til Gunst for Antagelsen af en æterisk Sjælesubstans, der bevæger Hjernens Fibre som Musikeren Pianofortet og ved Deling [!] forplantes fra Forældre til Børn, en Antagelse, han støttede paa Bibelens Lære, men indrømmede kun at kunne fastholde ved en skarp Skelnen mellem Tro og Viden. Men naar man gaar ud over den exakte Videns Omraade, har man efter Wagner kun en ubevislig Tro at holde sig til, — og han føjer til: »In Sachen des Glaubens liebe ich den schlichten, einfachen Köhlerglauben am meisten«. Herimod optraadte Vogt med et djervt Stridsskrift: *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855). I et senere Skrift *Vorlesungen über den Menschen* (1863) giver Vogt en mere videnskabelig Fremstilling af sit Standpunkt. Han lægger især Vægt paa, at Hjernen er Bevidsthedens Organ, og at Bevidstheden forholder sig til Hjernen, som enhver Funktion forholder sig til det tilsvarende Organ. Skønt han indrømmer, at det ikke kan forklares, *hvorledes* Bevidstheden opstaar i Hjernens Celler, fastholder han, at den uopløseligt er knyttet til disse, og han opgiver ikke den drillende Sætning, han allerede tidligere havde opstillet, at Tanken staar i samme Forhold til Hjernen som Galden til Leveren eller Urinen til Nyrerne, — uagtet en Funktion dog staar i et andet Forhold til Organet end et Produkt til det Sted, hvor det frembringes.

Moleschott støtter sig, som Titelen paa hans Skrift viser, især til Læren om Stoffets Bestaaen. Den er for ham den store Tanke, som allerede det 18. Aarhundredes Encyklopædister drog frem, som den følgende Naturvidenskab har bekræftet, og som Fremtidens Tro maa bygges paa. Han føler Ærefrygt for det store Kredsløb i Naturen. Bjergmanden henter i sit Ansigts Sved fosforsur Kalk op fra Jorden — og maaske gaar derved Stoffet til det bedste Hoved og de højeste Tanker gennem

hans Hænder: Bonden gøder sin Jord med den fosforsure Kalk; denne bliver Bestanddel af Hveden, der nærer Menneskers Krop og Hjerne! Med Stoffet kredser Livet gennem alle Verdens Dele, med Livet Tanken — og af Tanken udspringer igen Villien til at gøre Livet bedre og lykkeligere. Kunne vi blot tilføre Organismen og Hjernen de bedste Stoffer, vil Tanken og Villien ogsaa faa den højeste Udvikling. Naturforskeren er vor Tids Prometheus, og Kemien er den højeste Videnskab. Det sociale Spørgsmaal finder sin Løsning, naar man blot [sic] kan finde den rette Fordeling af de Stoffer, til hvilke Tankens og Villiens Liv er knyttet. — Der er her kun taget Hensyn til første Udgave af Moleschotts Bog; i senere Udgaver er den bleven ændret og udvidet. Moleschott, som er født i Holland 1822, virkede, da Bogen udkom, som Docent i Heidelberg, men da man greb ind i hans Lærefrihed her, drog han til Zürich; senere virkede han som Professor i Fysiologi i Turin og i Rom, hvor han døde 1893. Efter hans Død er hans Selvbiografi udkommen. (*Für meine Freunde.* Lebenserinnerungen von Jacob Moleschott. Giessen 1895). Den giver et smukt Billede af den ideelt sindede og efter alsidig Dannelse stræbende Naturforsker. Til ret Opfattelse af hans Standpunkt tjener følgende Ytring, som fremkommer, efterat Tankegangen i »Kreislauf der Lebens« er udviklet: »Ensidigt »materialistisk« er dette kun for dem, der kunne forestille sig et Stof uden Kraft eller en Kraft uden stoflig Bærer. Jeg var mig klart bevidst, at man kunde vende hele Forestillingsmaaden om: da alt Stof er en Bærer af Kraft, er kraftbegavet eller gennemtrængt af Aand (geistesdurchdrungen), kan man ligesaa vel kalde den en idealistisk Anskuelse«. (S. 221). Moleschotts Standpunkt er snarere at kalde Monisme end Materialisme: »Det drejer sig om en sand, udelelig Toenighed, og Striden staar ikke mellem Materialisme og Spiritualisme, men mellem Toenighed (Zweieinigkeit) og Tvedobbelthed (zwiespältige Anschauung)«. (S. 222).

LOUIS BÜCHNER (1824—1899) erklærer vel, at han ikke vil forklare, hvorledes Forholdet er mellem Aand og Materie, Kraft og Stof; han vil kun hævde, at der er et nødvendigt og uopløseligt Forhold imellem dem. Men allerede dette er Mere,

end der videnskabeligt kan bevises; og Büchner nærer desuden ingen Tvivl om, at Aanden kun er en Egenskab ved Materien, Kraften kun en Egenskab ved Stoffet. Impulsen til sin berømte Bog »Kraft und Stoff« havde han faaet ved Læsningen af Moleschotts »Kreislauf des Lebens«, og det er ogsaa Stoffets Evighed, der er det sidste Grundlag hos ham. Han mener, at Kraftens Bestaaen egentligt er en selvindlysende Konsekvens af Stoffets Bestaaen og derfor allerede kunde være bleven uddraget af Lavoisiers Kemi. Det var dog først i 5. Udgave af sin Bog, at han indskød et særeget Kapitel om »Kraftens Udødelighed«, i hvilket Kraftens Kredsløb stilles som nødvendigt Korrelat ved Siden af Stoffets Kredsløb, saaledes at »begge tilsammen fra Evighed og i Evighed danne den Sum af Fænomener, som vi kalde Verden«. Dog fastholder han stadigt den Antagelse, at »i Materien bo alle Natur- og Aandskræfter: Materien er al Værens Urgrund«. Og hvad det Aandelige angaar, saa betragter han det (uagtet han har fraskrevet sig al Indsigt i dets Forhold til Materien) som et blot Produkt. »Ligesom Dampmaskinen frembringer Bevægelse, frembringer den indviklede organiske Sammensætning af kraftbegavede Stoffer i det dyriske Legeme en Totalsum af visse Virkninger, der, naar de ere forbundne til en Enhed, af os kaldes Aand, Sjæl, Tanke«. (Kraft und Stoff. 7. Aufl. p. 130). I en senere Udtalelse gaar Büchner (uden at han synes at lægge Mærke dertil) et Skridt videre. Saaledes hedder det i en Udtalelse, der er rettet polemisk mod Forfatteren af dette Værk: »Modsætningen mellem fysisk og psykisk Energi er kun holdbar, saalænge man fra først af opfatter Begreberne om Legeme og Aand, eller mere almindeligt: Stof og Kraft, paa dualistisk Maade, medens de for den materialistisk-monistiske Opfattelse falde sammen til Et og maaske kun fremstille *forskellige Sider eller Ytringsformer for den ene og samme Urgrund for alle Ting.* Netop Loven om Kraftens Bestaaen er det, der i Sjæleproblemet nødvendigvis fører til materialistiske Konsekvenser, saaledes som jeg, støttet til fysiologisk-psykologiske Kendsgerninger og Betragtninger, tror at have godtgjort til Evidens i flere af mine Skrifter og nyligt igen i det femte af mine Breve om »Das künftige Leben

und die moderne Wissenschaft« (Leipzig 1889). Jeg tror her at have vist, at psykisk Virksomhed *ikke er eller kan være Andet end den mellem den graa Hjernebarks Celler stedfindende Udstraaling af en ved ydre Indtryk indledet Bevægelse«.* Af en Artikel i Ugebladet *Menschthum.* Gotha 1889. Nr. 46).

Det er klart, at Büchner i denne Udtalelse sammenblander to forskellige Teorier, den ene, der opfatter Aand og Materie som Ytringsformer for en og samme Substans, og den anden, for hvem Materien er »Urgrunden« og psykiske Virksomheder derfor konsekvent *ikke Andet end* Bevægelse (eller »Udstraaling af Bevægelse«). I et og samme Aandedræt bekender han sig til begge. Den utrættelige Forkæmper for de naturvidenskabelige Resultaters Indflydelse paa vor Verdensanskuelse har ikke set denne Inkonsekvens, som maaske i hans Øjne ikke havde saa Meget at sige, da hans egentlige Formaal ikke var at indskærpe en vis bestemt filosofisk Teori. I sin store Iver har han tillige trot, at han »til Evidens har godtgjort« Mere end der kan godtgøres.

Med skarpere Kritik søgte HEINRICH CZOLBE (1819—1873), Læge ligesom Büchner, at bestemme Konsekvenserne af Naturvidenskabens Lære. I sine første Arbejder er han konsekvent Materialist. I *Neue Darstellung des Sensualismus* (1855) og *Die Entstehung des Selbstbewusstseins* (1856), saavel som i Afhandlingen *Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus* (Zeitschrift für Philosophie. XXVI) udvikler han, at Materialismen strider mod Naturvidenskaben, saalænge denne antager Læren om Sansenervernes specifike Energi og altsaa antager en Forskel mellem Sansefornemmelserne og de ydre Processer, der svare til dem. I Modsætning til denne Lære opstiller Czolbe da den Antagelse, at det er væsentligt en og samme Bevægelse, der forplanter sig fra Omverdenen gennem Sanseorganer og Nerver til Hjernen. Paa intet Punkt foregaar der nogen kvalitativ Forandring, men Forskellen mellem de forskellige Sanser er at forklare ved den forskellige Intensitet, hvormed Bevægelsen gaar for sig i de forskellige Organer. Bevidsthedens Enhed er at forklare ved. at Bevægelserne i Hjernen faa en i sig selv tilbageløbende Ret-

ning; ved at gøre saadanne Kredsbevægelser mulige er Hjernen Bevidsthedens Organ. Saaledes vil Czolbe kort og godt opfatte baade Fornemmelse og Selvbevidsthed som Bevægelser i Rummet. Men han bliver — klar og konsekvent Tænker som han er — opmærksom paa, at naar han uden videre gør Fornemmelse og Selvbevidsthed til Et med Bevægelse, saa maa man ogsaa kunne vende Sætningen om og sige, at hvor der er Bevægelse tilstede af en vis Intensitet og en vis Retning, der er der ogsaa Bevidsthed, saa at Konsekvensen bliver Naturens almindelige Besjæling. Saaledes førte den konsekvente Gennemførelse af Materialismen ud over den[117 b]).

Senere (i Skriftet *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss*, 1865, og i den overordentligt interessante Afhandling *Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntniss und das Verhältniss der empirischen Wissenschaften zur Philosophie.* Zeitschrift für exakte Philosophie, 1866) indsaa Czolbe, at det var umuligt at forklare Tilværelsen udfra ét Princip, hvad enten man med Büchner finder dette Princip i Materien, eller med de spekulative Filosofer finder det i Aanden, eller med Teologerne i Gud. En Forklaring naa vi kun ved at gaa ud fra flere Elementer, idet vi kalde det for et Element, som vi ikke formaa at analysere. Saadanne Elementer, der ikke igen kunne reduceres til hverandre, ere de materielle Atomer, de organiske Kræfter og de sjælelige Elementer (hvilke sidste i en Sum udgøre Verdenssjælen). Mellem disse tre Arter af Elementer finder der en harmonisk Samvirken Sted, ved hvilken en hensigtsmæssig Natursammenhæng virkeliggøres. Ikke i sin Oprindelse, men i sin Retning og Tendens godtgør Tilværelsen sig som en Enhed. — Saaledes viste det sig, at Tilværelsesproblemet var mere indviklet, end Materialismen antog. I sine senere Undersøgelser, som kun tildels ere udgivne, nærmede Czolbe sig til Spinozas Grundtanker, af hvilke han vilde give en empirisk Udførelse. — Om de forskellige Udviklingstrin af den energiske Tænkers Filosoferen maa her henvises til VAIHINGER'S Afhandling *Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus* (Philosophische Monatshefte XII).

Hvad der fra først til sidst ligger til Grund hos Czolbe er

Fordringen om Klarhed og Anskuelighed i alle Grundbegreber. Alt Mystisk og Oversanseligt vilde han have bort og søgte saa vidt som muligt at tænke alle Ideer med geometrisk Klarhed. Det var mere med Hensyn til Anskueligheden end med Hensyn til den stringente Bevisførelse, at han proklamerede Matematiken som Videnskabens Ideal. Han var i sin Ungdom begejstret for Hölderlins Digtning og havde sat sig den Opgave at hævde den græske Klarhed og Livsglæde mod al Mystik og Dualisme. Anskuelighed paa Tænkningens Omraade var for ham nøje beslægtet med Glæden over den naturlige Verden. Ligesom det kan kræve Arbejde at gennemføre Anskuelighedens Princip i Tænkningen, saaledes kan det koste Resignation at gennemføre Glæden ved det virkelige Liv i Praxis; men baade paa det teoretiske og det praktiske Omraade vil Czolbe bekæmpe hvad han kalder »den Blödsinn der Transcendenz«. Han indrømmede allerede i sin materialistiske Periode, at det inderste Motiv for hans Filosofi var den subjektive Trang til Anskuelighed og til Fastholden af det Virkelige; Materialismen var ham et Postulat — der senere afløstes af andre Postulater. —

Ernst Haeckel (f. 1834, fra 1865 Professor i Zoologi i Jena) regnes ofte med til Materialismen, men har selv bestemt sit Standpunkt som en Monisme, der fører udover Modsætningen mellem Spiritualisme og Materialisme og lægger den store panteistiske Grundtanke om Naturens Enhed til Grund. For Monismen, siger han, existerer der hverken Aand eller Materie i sædvanlig Betydning, men kun Et, som paa én Gang er begge Dele. Det var i sin *Generelle Morphologie* (1862—1866), at han først udtalte sine almindelige filosofiske Anskuelser. Det Sjælelige er for ham (ligesom for Czolbe) et oprindeligt Element i Tilværelsen, skønt det existerer i overordentligt forskellige Grader, ligefra Atomsjælen og Cellesjælen til de højeste Organismers Sjæle. Betænkelig bliver denne Besjælingsteori hos Haeckel derved, at han ofte lader Sjælens Indvirken tjene som Forklaring af organiske Bevægelser i Stedet for at søge en rent naturvidenskabelig Forklaring. Paa den anden Side erklærer han undertiden sjælelige Fænomener for blotte Virkninger af de mest sammensatte og mest ustadige Kulstofforbindelser, Ægge-

hvidemolekulerne i Nervevævet. Han mener at være ude over Spiritualisme og Materialisme, og dog finder man hos ham baade Sætninger, der lyde spiritualistisk, og Sætninger, der lyde materialistisk. Han er ikke kommen til sine Principer gennem skarp Gennemtænken af Lovene om Stoffets og Kraftens Bestaaen. Det er Darwins Lære, der har sat hans Tænkning i Gang, og han har søgt et højeste Princip, der kunde forenes med den store Enhed i Naturen, den nye Lære pegede hen paa. Monismen fører efter Haeckel (Gen. Morphol. II. p. 445—451) til den mest ophøjede Gudsforestilling. I den store, Alt omspændende Aarsagslov aabenbarer Guddommen sig som omfattende den hele Natur og virkende i ethvert Naturfænomen. Den sædvanlige Gudsopfattelse er derimod Tro paa to Guder, Amfiteisme, ikke Monoteisme, fordi den sætter Naturaarsagerne ved Siden af Guddommen,

Haeckel var en af de første tyske Naturforskere, der sluttede sig til Darwin, og han kæmpede med stor Fyrighed for dennes Teori, som han tillagde en Sikkerhed og gav en Udvidelse, der ikke altid kunde billiges af Teoriens kritiske og besindige Grundlægger. Han var utrættelig i at konstruere de nulevende Arters Stamtræer, og han nærede ingen Betænkelighed ved at antage en stadig Opstaaen af organisk Materie. Han har ikke noget klart Blik for Hypotesers Begrænsning og for Nødvendigheden af Verifikation; kun derved forklares, at han uden videre kan stille Darwins Hypotese sammen med Newtons. Han bebrejdede da ogsaa Darwin, at denne lagde for stor Vægt paa Indvendingerne mod Teorien. Den store Forsker rystede paa Hovedet ad sin unge Tilhængers Iver: Your boldness sometimes makes me tremble, skrev han til ham (19. Novbr. 1868). — I Haeckels seneste »filosofiske« Skrift (*Die Welträthsel.* Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Bonn 1899) fremtræde de omtalte Egenskaber i endnu grellere Form end i hans tidligere Udtalelser. —

Læren om Stoffets og Kraftens Bestaaen og Læren om Arternes Udvikling gennem naturlig Udvælgelse vare — som allerede bemærket — de naturvidenskabelige Resultater, der i Perioden efter Aarhundredets Midte især maatte sætte Efter-

tanken i Bevægelse. Efterat vi nu have betragtet de Forsøg, der af Naturforskere bleve gjorte paa at grundlægge Filosofi paa disse Resultater, skulle vi gaa over til at undersøge den Maade, paa hvilken man fra Fagfilosofers Side stillede sig til dem.

3. IDEALISTISKE KONSTRUKTIONER PAA REALISTISK BASIS.

a. RUDOLPH HERMANN LOTZE.

Den idealistiske Filosofi har i Lotze sin vigtigste Repræsentant i den sidste Halvdel af Aarhundredet. I sin Personlighed og i sin Udviklingsgang staar han som den, der paa en interessant Maade har optaget i sig de ideale Motiver, som Romantikens Filosofi byggede paa, saavel som den strenge Gennemførelse af den mekaniske Naturopfattelse, der henimod Aarhundredets Midte arbejdede sig frem i Videnskaben. Lotze er en Mester i Begrebsudvikling, i at drøfte en Tanke saaledes, at alle dens Nuancer komme frem, i atter og atter at tage et Problem op og behandle det fra forskellige Synspunkter. Hans Ideal var i sidste Instans det samme som det, der foresvævede Romantikens Filosofi: at udlede al Udvikling og al Sammenhæng i Verden af en evig Ide, der skulde indeholde den sidste Grund for Alt, hvad der sker, saavel som for Værdien af det, der sker. Men han saa klart, at en saadan Udledning overstiger, hvad den menneskelige Tanke kan yde, og at naar Romantikens Tænkere alligevel mente at have givet en saadan Udledning, var det, fordi den poetisk-religiøse Tendens hos dem uvilkaarligt gik i Et med den filosofiske. Lotze udskiller derfor det poetisk-religiøse Element fra det spekulative. Hans egen fine poetiske Sans lod ham forstaa, at deres romantiske Sammenblanding ikke var heldig. Og denne poetiske Sans er Et med en Sans for individuelle Nuancer og Forhold, som den spekulative Filosofi altfor ofte forflygtigede ved sine Abstraktioner. Gennem denne Sans hænger Lotzes spekulative Interesse sammen med hans real-

istiske Tendens. Det gælder for ham om først og fremmest at opfatte Fænomenerne i deres konkrete Natur og i deres bestemte, lovmæssige Sammenhæng; det er da den filosofiske Tænknings Opgave at udfinde de Forudsætninger, paa hvilke denne reale Sammenhæng hviler. Det digteriske, det naturvidenskabelige og det filosofiske Element hos Lotze hænge saaledes nøje sammen, og han har været udrustet som Faa til at behandle den Opgave, han havde sat sig, og som Tidens aandelige Vilkaar lagde nær: at forsøge en Rekonstruktion af en idealistisk Filosofi paa realistisk Basis. Det var hans Overbevisning, at Romantikens Filosofi havde overset de reale Betingelser og den mekaniske Natursammenhæng, uden hvilke selv de betydningsfuldeste Ideer ere hjælpeløse Idoler, ligesom det ogsaa var hans Overbevisning, at Materialismen gjorde *det* til Et og Alt, som kun var en — ganske vist nødvendig — Form og Ramme for Tilværelsens værdifulde Indhold. Hans Filosofi er væsentligt en Analyse af selve Naturmekanismens Begreb, der skal vise, at dette Begreb med Nødvendighed fører til Antagelsen af et ideelt Tilværelsesprincip, og at det i hvert Tilfælde ikke udelukker Antagelsen af, at et saadant Princip er den evige Kilde til alt Godt og Værdifuldt i Verden.

I Lotzes Udviklingsgang fremtræde de forskellige Motiver og Interesser, der besjælede ham, klart. Han er født i Bautzen i Sachsen den 21. Maj 1817, i den samme Egn, fra hvilken Lessing og Fichte stamme. Ved Universitetet i Leipzig studerede han Filosofi, Medicin og Fysik. Han indviedes her i de to Tankekredse, det senere skulde blive hans Opgave at forene, efter at have gennemarbejdet dem hver for sig. Det var Æstetikeren og Religionsfilosofen Chr. Hermann Weisse, som var hans Lærer i Filosofi, og Lotze har senere udtalt, at han ikke blot skylder Weisse mange enkelte Paavirkninger, men at han særligt blev indført af ham i en Kreds af Tanker, han senere ikke har følt Trang til at opgive. Weisse var den mest fremragende Repræsentant for den filosofiske Teisme. Gennem ham staar Lotzes religionsfilosofiske Opfattelse i historisk Forbindelse med Schellings — og derigennem med den gamle Jacob Böhmes. Lotze fremhæver i et Tilbageblik paa sin Udvikling (*Streitschriften*.

1857. p. 5 ff.), at han tilegnede sig den spekulative Filosofis Ideer ikke som sluttet Lærebygning, men som en ejendommelig Form for aandelig Dannelse. Den Forudsætning, at Tingenes sidste Grund kun kunde tænkes som aandelig, er tidligt bleven grundlagt hos ham og aldrig sluppen. Medicin og Fysik studerede han under E. H. Weber, Volkmann og G. Th. Fechner. Her lærte han den naturvidenskabelige Metode og Opfattelse at kende paa første Haand. I et og samme Aar tog han Doktorgraden i Filosofi og Medicin og optraadte nu som Docent i begge Fag, ogsaa efterat der 1842 var overdraget ham et Professorat i Filosofi. Efterat have virket nogle Aar i Leipzig blev han Professor i Gøttingen, som Herbarts Efterfølger, og her falde hans vigtigste Arbejder. Aaret før sin Død modtog han en Kaldelse til Berlin, men bukkede her snart under for en Sygdom, han længe havde lidt af (1881). Hans Liv var stille, viet Studium, Tænkning og akademisk Undervisning. Med sjelden Forening af Alsidighed og Grundighed forstod han at orientere sig paa højst forskellige Omraader, Noget, hvorom ikke blot hans medicinske og filosofiske Værker, men ogsaa en hel Række mindre Afhandlinger og Anmeldelser (udgivne efter hans Død i fire Bind under Titel *Kleine Schriften*) vidne. Fra sine strengere videnskabelige Arbejder udhvilede han sig i Beskæftigelse med Kunst og Literatur. Saaledes oversatte han lejlighedsvis »Antigone« paa latinske Vers.

Som medicinsk Forfatter satte Lotze sig, som allerede tidligere berørt, til Opgave at hævde Fysiologiens Karakter som mekanisk Naturvidenskab. De organiske Fænomeners Ejendommelighed vil han ikke have forklaret ved Paaberaabelse af en mystisk Livskraft, men ved Paavisning af den bestemte, lovmæssige Maade, paa hvilken de almindelige Naturkræfter virke indenfor Organismen. Som overalt i Naturen, saaledes maa vi ogsaa her finde Forklaringen i reale Elementers Vexelvirkning. Ikke ved at være unddraget den mekaniske Natursammenhæng, men ved den særegne Maade, paa hvilken sammenhængende Rækker af Virkninger opstaa, adskiller det organiske Liv sig fra den uorganiske Verden. I den spekulative Naturfilosofi var Ideen om Organismen gjort til Type for hele Verdensopfattelsen;

at hin Ide blev korrigeret, maatte da blive af almindelig filosofisk Betydning, og man forstaar, at ikke blot Lotzes medicinske, men ogsaa hans filosofiske Interesse tilfredsstilledes ved hans Arbejder i denne Retning. (*Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*. 1842. — *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*. 1851). Disse Arbejder gave endog nogle Materialister Anledning til at se en Meningsfælle i Lotze, uagtet denne bestemt udtalte, at Mekanismen for ham kun var en Del af hans Naturopfattelse, ikke den hele. Det er karakteristisk for Lotze, at han saaledes deler Problemerne. Sine almindelige filosofiske Anskuelser havde han udviklet i sin *Metaphysik* (1841). Men han følte sig ingenlunde færdig, da han begyndte sin Lærervirksomhed, og særligt hvad de afsluttende Ideer angaar, henviste han stadigt til fremtidige Arbejder. I *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852) udtalte han sig udførligt om Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle og gav tillige psykologiske Undersøgelser af blivende Interesse. En længe næret Plan udførte han i den følgende Tid (1856--1864) ved Udgivelsen af sin *Mikrokosmus* (3 Bd.). Dette Værk, der er tænkt som et Sidestykke til Humboldts »Kosmos« og Herders »Ideen«, giver en Psykologi i nøje Sammenhæng med Fysiologi og Kulturhistorie og ender med en Udvikling af Lotzes kosmologiske og religionsfilosofiske Ideer. For alle sine Interesser, alle de forskellige Veje, hans Tanke og Følelse havde vandret, havde han her fundet Udtryk. Værket er anlagt som populær Fremstilling og har vundet en betydelig Udbredelse. Efter Udgivelsen af en aandfuld *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (1868) skred Lotze til at give en afsluttende systematisk Fremstilling af sin Filosofi. Men kun to Dele af den lykkedes det ham at faa færdige (*Drei Bücher der Logik*. 1874. — *Drei Bücher der Metaphysik*. 1879). Det tredie Bind, der skulde omfatte Æstetik, Etik og Religionsfilosofi, blev ikke udarbejdet. Hans Filosofi er altsaa ufuldendt; det blev ham ikke forundt at sætte Kronen paa Værket og vise, hvorledes de mange Tanketraade, han havde spundet, kunde væves sammen til Enhed. — Korte Fremstillinger af Lotzes Lære paa de forskellige filosofiske Om-

raader har man i de efter hans Død udgivne Diktater (*Grundzüge*) fra hans Forelæsninger. Blandt disse maa især fremhæves *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie*, som (i sin anden Del) giver en kort og klar Oversigt over hele hans System. Her give vi en Karakteristik af de tre vigtigste Punkter i hans Filosofi.

α. Den mekaniske Naturopfattelse.

Lotzes Tænkning har to Udgangspunkter: en levende Følelse af det aandelige Livs Værdi, af at det Højeste for os er knyttet til den aandelige Udvikling og dens Idealer — men tillige en fast Overbevisning om, at et System af mekaniske Aarsager og Love er nødvendigt til Virkeliggørelse selv af de højeste Idealer. Han kan, som han et Sted siger, tro paa virkende, men ikke paa hexende Ideer. De to Udgangspunkter staa dog hos ham ikke helt isolerede. Han søger ved at gaa ud fra det ene at vise Muligheden af at anerkende det andet. Det mest karakteristiske og det mest videnskabelige Træk i hans Filosofi er hans Forsøg paa gennem Analyse af selve Mekanismens Begreb at godtgøre, at det til sidste Forudsætning har Begrebet om et Princip, der — saasnart vi opfatte det paa en for os forstaaelig Maade — viser sig som Bærer af og Kilde til de højeste Ideer. Lotze vil tage Tyren ved Hornene: ved at drage Realismens Konsekvenser vil han grundlægge Idealismen. Kun Undersøgelser, der føres i Realismens Aand, kunne efter hans Opfattelse bringe os nærmere henimod det Maal, Idealismen sætter sig: Erkendelsen af Verden som Udtryk for en værdifuld Ide. Romantikens Filosofi havde trot at kunne udlede Virkelighedens Former af den højeste Ide. Dette har vist sig at være en uløselig Opgave. Derimod kunne vi forsøge ad Slutningens Vej at gaa tilbage fra det Givne til dets Forudsætninger. Ikke en *Deduktion*, men en *Reduktion* er mulig. Tænkningen maa stedse anvende sine Former paa et givet Stof. Baade den almindelige Dannelse og de enkelte Videnskaber operere her med en Mængde Begreber, hvis Oprindelse, Betydning og Gyldighed de ikke nærmere undersøge. Saadanne Begreber ere Aarsag og Virk-

ning, Stof og Kraft, Formaal og Middel, Frihed og Nødvendighed, Materie og Aand. Det er nu Filosofiens Opgave at bringe Enhed og Sammenhæng i Forestillingskredsen ved at gøre disse i det praktiske Liv og i de enkelte Videnskaber forudsatte Begreber til Genstand for en særegen Undersøgelse og bestemme Grænserne for deres Gyldighed. (*Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie.* § 88).

Af disse Begreber er nu det vigtigste det, som vi forudsætte ved enhver Undersøgelse af Virkeligheden, — hver Gang vi foretage et Experiment, hver Gang vi søge en Forklaring: Begrebet om en gennemgaaende, altomfattende Aarsagssammenhæng. Dette Begreb er ikke grundet paa Erfaring, men forudsættes ved enhver Erfaring. Men da den Forstaaelse, som hidtil er vunden af Naturen, beror paa dets Realitet, saa kan det selv betegnes som Udtryk for en Kendsgerning, og denne Kendsgerning, at det enkelte Element i vor Erfaring ved en lovmæssig Sammenhæng er knyttet til andre Elementer, — den mekaniske Sammenhængs Kendsgerning, — er det da, Filosofien skal gennemtænke og drage alle Konsekvenserne af. Deducere den kan den ikke: men den kan maaske opdage, hvad der ligger i den. En *Mangfoldighed af reale Elementer i indbyrdes Vexelvirkning* er det Grundlag, paa hvilket den mekaniske Naturopfattelse bygger, og Lotze var, som vi have set, saa overbevist om dette Grundlags Uundgaaelighed, at han selv arbejdede med Iver for at skaffe det Anerkendelse indenfor Fysiologien, hvor hidtil Vitalismen havde raadet med sin Appel til en eneste formende og styrende »Livskraft«.

Men fordi den mekaniske Sammenhæng er et uundgaaeligt Træk i vor Verdensopfattelse, behøver den ikke at være det eneste, Alt bestemmende Træk. Tvertimod: selv om dens Gyldighed er ubegrænset, kan den godt have en underordnet Betydning i Verden som Helhed. (Die unbeschränkte Gültigkeit des Mechanismus, aber zugleich seine durchaus untergeordnete Bedeutung im Ganzen der Welt! *Drei Bücher der Metaphysik.* p. 462). Og en nærmere Analyse af Mekanismens Begreb fører os til at indse, at saaledes forholder det sig netop.

Den mekaniske Naturopfattelse stanser — naar den gøres

til afsluttende Verdensanskuelse — ved en Mangfoldighed af Elementer (Atomer) i indbyrdes Vexelvirkning. Den proklamerer en Pluralisme. Men hvorledes forholde Elementerne sig til den Sammenhæng, i hvilken de staa? Kunne de have selvstændig Bestaaen afset fra denne Sammenhæng, saa at denne er en for deres Væsen ligegyldig Relation, eller bestemmes de ikke netop helt igennem ved den Forbindelse, i hvilken de staa med Verden som Helhed? Vexelvirkning og Sammenhæng kunne dog ikke svæve frit over eller mellem Elementerne, men forudsætte en indre Enhed af disse. Ti antager jeg, at de to Elementer A og B ere aldeles selvstændige, saa bliver Vexelvirkning mellem dem ubegribelig. En Virkning kan ikke overføres som fuldt færdig Tilstand fra A til B. Hvad der gaar for sig i A, kan kun faa Betydning for det, der gaar for sig i B, naar A og B ikke i Virkeligheden ere selvstændige, absolut sondrede Væsener, men naar deres Tilstande ere Tilstande i et og samme, mere omfattende Væsen. En Mangfoldighed af uafhængige Væsener vilde gøre den mekaniske Vexelvirkning uforstaaelig; Forstaaeligheden kommer kun med Antagelsen af et uendeligt, altomfattende Væsen, hvis Momenter eller Aktionspunkter de enkelte Elementer ere. Begrebet om en Krafts eller en Indflydelses »Overgang« fra et selvstændigt Element til et andet er uholdbart. Ikke en *overskridende* Aarsag (causa transiens), kun en *iboende* Aarsag (causa immanens) er forstaaelig. Et og samme Væsens Tilstande kunne forholde sig til hverandre som Grund og Følge, men to indbyrdes uafhængige Væseners Tilstande ikke. — Blandt de talrige Fremstillinger, Lotze har givet af denne Tankegang, maa fremhæves *Logik und Encyclopädie* § 99—100 og *Drei Bücher der Metaphysik* § 50—81.

Ved Analyse af Aarsagsforholdets og Vexelvirkningens Begreber — Grundbegreberne i den mekaniske Naturopfattelse — er Lotze altsaa naat til Ideen om en Ursubstans, et altomfattende Princip. Hans Tankegang bevæger sig her ad samme Veje, som i sin Tid førte Spinoza til sit Substansbegreb, og som Kant vandrede paa især i sine Ungdomsskrifter uden dog at forlade dem i sine senere Arbejder. Ogsaa om Leibniz minder han paa flere Punkter, uden at der dog her, ligesaa lidt

som ved Spinoza, synes at have fundet nogen Paavirkning gennem Studium Sted. Da han hørte, at man stillede ham sammen med Spinoza og Leibniz, udtalte han (se FALCKENBERG: *Hermann Lotze.* Stuttgart 1901, p. 85), at han ikke følte sig at staa i noget indre Forhold til dem, skønt han indrømmede, at der var Anledning nok til at anstille en Sammenligning.

Det Begreb, som Romantikens Filosofi vilde lægge til Grund, og af hvilket den vilde udlede Alt, bliver for Lotze det sidste Postulat, eller som han ogsaa udtrykker sig, den sidste Kendsgerning for vor Tænkning. En nærmere, anskuelig Udvikling af det universelle Princip, som forudsættes ved det simpleste Vexelvirkningsforhold, er umulig. Vi staa her ved et *Grænsebegreb*, som vi hverken kunne undvære eller udvikle. (Drei Bücher der Metaphysik. § 73 og 246). Det er dog dette Begreb, som gør det muligt for Lotze at fastholde, hvad der for ham var det Væsentlige i den idealistiske Tankegang, han af sin Lærer Weisse var bleven indført i. Ved det fandt han en Forbindelse mellem Tankeverdenens modsatte Strømninger. Hverken Materialismens absolute Atomer, Leibniz' Monader eller Herbarts Realer kunde for ham betegne Tænkningens Afslutning: Pluralismen maa nødvendigvis give Plads for *Monismen.* Hvad særligt Atomerne angaar, hævder Lotze, at Naturvidenskabens Interesse kun fører til at antage Elementer, som for vor Erfaring faktisk ere uopløselige, men at Antagelsen af en Mangfoldighed af udstrakte Elementer — selv om disse tænkes forsvindende smaa — ikke kan være nogen Afslutning for Tanken. Enten maa man opgive Atomets Enhed eller dets Udstrækning: indenfor et udstrakt Atom vil enhver Virkning tage Tid og gaa fra Del til Del — og disse Dele ville da være mere fundamentale Enheder end det hele »Atom«. Ved det afsluttende Atombegreb maa vi se bort fra al Udstrækning og tænke os Atomerne som Kraftcentra, der — ifølge den ovenfor givne Analyse af Mekanismens Begreb — hvert for sig ere Udgangspunkter for Ursubstansens Virken. (Drei Bücher der Metaphysik. § 190—191 og 245, kfr. den interessante Anmeldelse af Fechners »Atomenlehre« i »Kleine Schriften« III. p. 215—238).

Lotzes Hævden af den mekaniske Naturopfattelse og de Konsekvenser, han drager af denne, udgøre den betydningsfuldeste Del af hans Filosofi, uagtet den i Regelen ikke drages frem, naar Lotze prises. Det er den spiritualistiske og teologiserende Retning hos ham, der hyppigst betones, baade af Beundrere og af Modstandere. Og dog har han indlagt sig den største Fortjeneste som Tænker ved sin Analyse af Grundbegrebet i den videnskabelige Naturopfattelse. En Mangel er det hos ham, at han ikke anstiller en erkendelsesteoretisk Undersøgelse af det Grænsebegreb, han kommer til, men lader det staa i den Form, i hvilken Romantikens Filosofi og den tidligere Dogmatisme havde opfattet det. Lotze havde overhovedet ingen Forstaaelse af Erkendelsesteoriens Betydning.

β. Metafysisk Idealisme.

Ved Lotzes Tankegang, saavidt vi hidtil have fremstillet den, er der endnu en vis Ubestemthed. Der kunde endnu spørges, om vi da aldeles ingen Udvej have til at danne os en nærmere Forestilling om Elementerne og Ursubstansen. Idet vi nu fremdrage Lotzes Svar paa dette Spørgsmaal, maa det allerførst fremhæves, at han er aldeles klar over, at enhver Besvarelse af det støtter sig til Analogier og bestemmes ved andre Motiver end de rent teoretiske. Den Analogiens Lov og den Trang til i Tilværelsen at genfinde vort eget aandelige Væsen, som have vist sig at ligge til Grund hos alle metafysiske Idealister (især Leibniz, Berkeley, Schelling, Schopenhauer, Beneke), de fremtræde med fuld Bevidsthed hos Lotze.

Lotze er Atomist — men han opfatter ikke Atomerne som materielle, fordi Udstrækningen ligesaa vel som alle andre sanselige Kvaliteter maa forklares ved Vexelvirkning af Atomer, der altsaa selv ikke kunne have denne Egenskab. Ligesom Livet og alle Erfaringskvaliteter skyldes Udstrækningens sanselige Faktum et Sammenspil af Kraftpunkter, der igen ere at opfatte som Begyndelsespunkter for det uendelige Urvæsens indre Virken. Lotze anser det ikke for umuligt, at helt nye Begyndelser kunne indtræde under Verdensløbet: det strider

ikke mod den universelle Lovmæssighed, ti Loven udtrykker stedse kun den Rækkefølge, i hvilke Tilstandene opstaa, ikke en ydre Skæbne. Elementernes Antal behøver ikke at være konstant, men kan tænkes at stige eller falde, alt efter det højeste Verdensformaals Krav. (Drei Bücher d. M. § 33 og 235). Og de enkelte Elementer behøve heller ikke indbyrdes at være aldeles ensartede. En vis Overensstemmelse eller Kommensurabilitet maa der vel være tilstede for at en Verdensorden kan omfatte dem alle; men en fuldstændig Lighed er ikke nødvendig. En Naturlov kan meget vel sammenknytte kvalitativt forskellige Elementer, som vi ikke formaa at finde nogen Generalnævner for. Det er tilsidst ikke en *logisk*, men en *æstetisk* Nødvendighed, som gør os Tilværelsen forstaaelig (Drei Bücher d. M. § 59): ikke en formel Konsekvens i Urvæsenets Virken, men den Rigdom og Fylde, hvormed Urvæsenets Virken foregaar, er bestemmende for de enkelte Elementers Beskaffenhed. Paa dette Punkt gaar Lotze tydeligt nok over fra de rent teoretiske Motiver til Følelsesmotiver, uden at dog hverken disse eller hine formaa at føre ham til bestemtere Fastsættelse af, hvor store *Kvalitetsforskelligheder* der ere forenelige med den *Kommensurabilitet*, som Vexelvirkningens Faktum forudsætter[118]).

Ville vi nu idethele danne os en Forestilling om Elementernes indre Natur, saa maa vi opfatte dem i Analogi med vort eget aandelige Væsen. Den mekaniske Naturopfattelse belærer os egentligt kun om det indbyrdes Forhold mellem Elementerne, ikke om disses indre Natur. Den angaar de ydre Omstændigheder, bevæger sig hele Tiden udenom Tingene, — er en cognitio circa rem. Den er maaske endog — ligesom den populære Verdensopfattelse — tilbøjelig til at mene, at det er aldeles ligegyldigt for Tingene, om vi opfatte dem eller ikke. I Modsætning hertil hævder Lotze (allerede i sit Ungdomsarbejde *Metaphysik.* 1841. p. 313), at Subjektiviteten ligesaa vel er en Del af Realiteten, som de ydre Objekter: Nicht nur was *zwischen* den Wesen, sondern auch was *in* ihnen sich zuträgt, ist ein wahres und wirkliches Geschehen. I sine senere Skrifter (først i *Medicinische Psychologie*) gaar han et Skridt videre,

idet han hævder, at vort eget subjektive Væsen er det eneste Tilfælde, i hvilket vi kende en Tings Indre og have en cognitio rei, ikke blot en cognitio circa rem: den eneste Vej til at danne os en Forestilling om andre Tings Indre, er da at opfatte dem i Analogi med os selv — altsaa som følende Væsener (om ikke som forestillende, da Følelse er en mere oprindelig Bevidstheds-ytring end Forestilling). Benyttelsen af denne Analogi er det eneste Middel til at tænke Tingene som reale, for sig bestaaende Væsener, der ere Mere end blotte Billeder for os. Vi gøre derved blot Brug af den almindelige Metode, der fører det Ubekendte tilbage til det Bekendte. (Drei Bücher d. M. § 96—98). Og den »æstetiske Nødvendighed« kræver ogsaa dette, da den ikke kan forenes med en Tilværelse, i hvilken en stor, maaske den største Del blot skulde være et dunkelt Grundlag for et kun til enkelte Regioner udstrakt Sjæleliv (se allerede *Allg. Physiologie* § 129). Tilværelsens Elementer maa altsaa antages besjælede i mangfoldige Grader.

Som det forholder sig med Tilværelsens Elementer, forholder det sig ogsaa med den altomfattende Verdensgrund, der gør deres Vexelvirkning forstaaelig. Følge vi Analogiens Lov og forsøge vi at føre det Ubekendte tilbage til det Bekendte, saa maa vi ifølge Lotze opfatte Verdensgrunden som et aandeligt Væsen. Naar indre Tilstande skulle være forbundne til Enhed og Sammenhæng, saa er vort eget indre, aandelige Liv det eneste Exempel, vi kende, i hvilket Muligheden af en saadan Bevarelse af Enheden under de forskellige Tilstande er virkeliggjort — idetmindste tilnærmelsesvis virkeliggjort. I Tilslutning til sin Lærer C. H. Weisse opfatter Lotze Verdensgrunden som en absolut Personlighed, og han forsvarer denne Overførelse af Personlighedens Begreb paa det absolute Væsen derved, at kun et absolut Væsen kan være Personlighed, fordi kun det har indre Selvstændighed og Oprindelighed, medens Personlighedens Begreb kun ufuldkomment finder Anvendelse paa endelige Væsener, der ere afhængige af ydre Betingelser. Ganske vist indrømmer Lotze, at til et personligt Liv hører der Modstand at overvinde og Evne til at lide og modtage saavel som til at virke. Men naar man da spørger, hvorledes et absolut

Væsen, som ingen Skranker er underlagt, kan lide, svarer Lotze (*Grundzüge der Religionsphilosophie* § 34, kfr. § 52), at det, der sætter Guddommens Følelse i Bevægelse, maa være »indre Frembringelser af dens egen skaberiske Fantasi!« — Det er dog vel et stort Spørgsmaal, om en saadan selvskabt Modstand kan betyde noget Alvorligt — især da den kan tilintetgøres, i hvilket Øjeblik det skal være. Det personlige Liv, vi kende, har i hvert Tilfælde netop ikke selvskabte og ikke saa let bortryddelige Skranker at kæmpe med, og den Analogi, til hvilken Lotze støtter sig, synes derfor at svigte netop paa det afgørende Punkt. Og dertil kommer, at Lotze — efter den sandsynligste Fortolkning af hans uklare og skiftende Ytringer[119]) — skiller sig fra Weisse deri, at han ikke antager Tidsformen for anvendelig paa det absolute Væsen. Et personligt Væsen, der ikke udvikler sig i Tiden, — et tidløst Liv og en tidløs Liden og Virken: det er dog Begreber, der stille altfor store Fordringer til vor Evne til at analogisere! — Endnu skal kun bemærkes, at Lotze — baade hvad Elementerne og Verdensgrunden angaar — forudsætter, at Modsætningen mellem Aand og Materie er kontradiktorisk, saa at der ingen flere Muligheder skulde kunne tænkes end de to: kun under denne Forudsætning er der tvingende Nødvendighed for at opfatte Elementerne og Verdensgrunden som aandelige Væsener, naar man ikke kan eller vil opfatte dem som materielle. Men der er ingen logisk, kun en faktisk Nødvendighed for at vælge mellem Aand og Materie ved Bestemmelsen af de afsluttende Begreber. Vi kende faktisk kun disse to Former for Tilværelse; men der vilde ikke være noget *Utænkeligt* i, at der existerede en eller flere andre Former. Derfor kan den metafysiske Idealisme ikke bevises[120]).

Lotze er sig nu ogsaa fuldt bevidst, at Afslutningen af hans hele Verdensanskuelse beror paa Følelsesmotiver, ikke paa streng Tænkning. Nødvendigheden af at gaa tilbage fra Elementernes Mangfoldighed til Verdensgrundens Enhed hævder han vel af rent teoretiske Grunde: »Gar kein Weltlauf, weder ein harmonischer noch ein unharmonischer, ist mir ohne die Voraussetzung jener Einheit begreiflich, die alles gegenseitige

Wirken des Einzelnen erst möglich macht; die Störungen der Dinge durch einander bezeügen die beständige Gegenwart dieses Einen eben so eindringlich, wie das Zusammenstimmen der Kräfte zum Zweck« (Drei Bücher d. M. § 233). Men naar han fører Alt tilbage til et eneste Princip, saa vód han meget vel, at vi ikke kunne konstruere Verdenssammenhængen og Elementerne ud fra det: vi mangle stedse den anden Præmis! (Drei Bücher d. M. § 93). Kun i praktisk Overbevisning kan da den Tanke holdes fast, at alle Væsener og alle Begivenheder have deres sidste Grund i det af Verdensgrunden hævdede højeste Formaal. Hvilket dette Formaal er, vide vi ikke, og ligesaa lidt, hvorledes Kræfternes Modstrid i Naturen og det Ondes Realitet i den sædelige Verden ere forenelige med Verdensplanens Gyldighed. (*Mikrokosmus.* Buch IX, Kap. 5. — Drei Bücher d. M. § 233). Men i en etisk Ide fandt Lotze baade ved Begyndelsen og ved Afslutningen af sin Løbebane den sidste Afslutning for sin Tænkning: Metafysik gaar for ham tilbage til Etik; i det, som *skal* være, ligger den sidste Forklaring for det, som *er.* —

Hvis man ved Panteisme forstaar den Lære, der hævder et indre Forhold mellem Gud og Verden, hvad enten Guddommen opfattes som et personligt Væsen eller ikke, saa er Lotzes religions-filosofiske Standpunkt at betegne som etisk Panteisme. Selv følte han sig nær beslægtet med Fichte; Slægtskabet med Spinoza vilde han derimod ikke ret vide af. I Brugen af teologiske Ord og Vendinger gik han (især i Mikrokosmus og i de efter hans Død udgivne Grundtræk af Religionsfilosofi og Moralfilosofi) videre end tilbørligt og berettiget. Ved hans Sprogbrug (ti Mere er det ikke) kom det til at se ud, som om han stod den populære religiøse Forestillingskreds nærmere end han i Virkeligheden gjorde. Dog betoner han lejlighedsvis (især Mikrokosmus. Buch VIII, Kap. 4) Forskellen mellem den frie Religiøsitet og de positive Religioner.

γ. *Spiritualistisk Psykologi.*

De Elementer, hvis Vexelvirkning frembringer de Fænomener, Erfaringen frembyder, behøve — som vi have set — ifølge Lotze ikke at være absolut ensartede. Der maa kun være en saadan Ensartethed tilstede, som selve Vexelvirkningen forudsætter. Ved denne meget ubestemte Regel gør Lotze sig det muligt at fastholde den populære Antagelse om en Vexelvirkning af Sjæl og Legeme. De Elementer, Mekanismens Begreb forudsætter, ere for ham dels psykiske, dels fysiske. Han bestrider Antagelsen af en kontinuerlig Række af fysiske Fænomener. Paa visse Punkter afbrydes den fysiske Bevægelse for at »absorberes«, det vil sige, gaa over til psykiske Tilstande. Det er vel tvivlsomt, om Lotze, da han (i Aaret 1851) første Gang (Allg. Physiol. § 424) udtalte denne Paastand, har havt en levende Forestilling om Betydningen af den nysopdagede Lov om Energiens Bestaaen, skønt han heller ikke senere i den fandt nogen Grund til at fravige sit en Gang grebne Standpunkt. Der var for ham tvingende Grunde, som nødvendiggjorde Antagelsen af en særegen Sjælesubstans. Der stillede sig for ham kun to Muligheder: enten at udlede de psykiske Fænomener af en Sjæl som et for dem ejendommeligt Princip eller at forklare dem ved de fysiske Kræfters Samvirken. (Se *Selbstanzeige der medicinischen Psychologie.* Kleine Schriften. III. p. 4). Da nu det Sidste er umuligt, eftersom fysiske Kræfters Vexelvirkning ikke kan forklare den Enhed, hvoraf selv den simpleste af Sjælelivets Ytringer er præget, saa bliver der for Lotze kun den første Udvej tilbage. En stor Del af Lotzes psykologiske Undersøgelser gaa da ud paa at udfinde den Maade, paa hvilken de psykiske Elementer staa i Vexelvirkning med de fysiske Elementer. Hans Psykologi minder her om Descartes'. Der gives efter hans Opfattelse nogle Omraader, hvor de fysiske Elementer paavirke Sjælen; derefter kunne de sjælelige Processer en Tidlang forløbe udelukkende efter deres egne Love, og de kunne da igen udløse en mekanisk Kraft til Frembringelse af nye fysiske Forandringer. (Kleine Schriften. III. p. 7). Uagtet Nervefysiologiens og Psykologiens nuværende

Tilstand synes at maatte gøre en Sondring mellem disse forskellige Stadier haabløs, skrider Lotze dog trøstig (især i *Medicin. Psychol.* og *Mikrokosm.*) til en nærmere Undersøgelse. Den Betydning, som de materielle Processer have for Sjælelivet, kan — ifølge den Opfattelse, Lotze har gjort gældende af Vexelvirkningens Natur — ikke bestaa i, at der fra dem tilføres Sjælen færdige Fornemmelser eller Forestillinger; de kunne kun give Signaler, som Sjælen maa oversætte paa sit eget Sprog, ligesom omvendt Sjælens indre Tilstande ikke som saadanne overføres til de materielle Organer, men kun blive Anledning til, at disse træde i Funktion. De materielle Organer arbejde i de højere Aandsvirksomheders Tjeneste ved at overlevere og forberede det Materiale, paa hvilket Sjælen skal øve sine Kræfter, og deri bestaar hele deres Betydning. Selve de højere Aandsvirksomheder (Erindring, Tænkning, æstetisk og moralsk Følelse) foregaa, naar Materialet er givet, i Sjælens Indre, og det er aldeles unødvendigt at antage særegne materielle Processer, der skulde svare til dem. Lotze vilde i hvert Tilfælde snarere fortolke saadanne materielle Processer som Virkninger af de sjælelige Tilstande — fremkaldte ved, at disse Svingninger forplantede sig fra Sjæl til Hjerne — end som Aarsager til disse. Saaledes især, naar vi se en Følelsestilstand holde sig længe efter, at den oprindelige Anledning er falden bort.

Paa de specielle psykologiske Teorier hos Lotze kunne vi her ikke gaa ind. Fremhæves maa især hans geniale Lære om Lokaltegn, hvorved Rumsopfattelsens Udvikling bliver forstaaeligere[121]), og hans Hævden af Følelsens Betydning som fundamentalt Element i Sjælelivet overfor den Hegelske og Herbartske Psykologi. Paa en Mængde enkelte Punkter kaster Lotze ved sin fine, aandfulde Opfattelse og sin ofte lykkelige Udtryksmaade nyt Lys. Mod god psykologisk Metode strider det derimod, naar Lotze i Stedet for at søge de Love, der forbinde de sjælelige Fænomener indbyrdes, opfatter Forholdet ved de forskellige sjælelige Fænomeners Opstaaen saaledes, at Forestillingerne virke tilbage paa »selve Sjælen« og ud af den udløse Følelserne, der igen maa paavirke »selve Sjælen« for af den at udløse Villiesytringerne. Ligeledes naar han lader en sær-

egen Tænkeevne optræde i Modsætning til Forestillingsassociationen. Her har hans spiritualistiske Metafysik paatvunget Psykologien en altfor kunstig og skolastisk Forklaringsmaade. Det hævner sig her, at Lotze ikke anerkender Psykologien som selvstændig Erfaringsvidenskab, men betragter den som anvendt Metafysik. (*Logik und Encyclopädie.* § 93).

Naar Lotzes Psykologi paa væsentlige Punkter minder om Descartes', saa maa det dog vel fastholdes, at denne Lighed kun er tilstede, saalænge Lotze fastholder den populære Talebrug, han i sin Psykologi ikke mindre end i sin Religionsfilosofi anvender i stor Udstrækning. Sjælen en Ting for sig og Legemet en Ting (eller Gruppe af Ting) for sig — det kunde efter mange Udtalelser af Lotze synes at være hans Lære, ligesom det var Descartes' og endnu er den populære Metafysiks. Men det er kun en foreløbig Opfattelse for Lotze. Fra Descartes adskiller han sig først og fremmest ved sin Lære om Udstrækningens Subjektivitet og ved sin Analyse af Materiens Begreb, der fører ham til den Antagelse, at Materien kun er en fænomenal Form for psykiske Elementers Vexelvirkning. Derved ophæves den dualistiske Opfattelse af Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Den kvalitative Differens mellem de vexelvirkende Elementer reduceres derved betydeligt: i Stedet for en Vexelvirken af psykiske og fysiske Elementer faas indbyrdes Vexelvirken af psykiske Elementer. Og denne Reduktion foretager Lotze — hvad der vel maa mærkes — ikke, fordi han finder nogen Vanskelighed ved den populære eller den kartesianske Metafysik. Problemet om Forholdet mellem Sjæl og Legeme existerer egentligt slet ikke for ham: Vexelvirkningen mellem dem frembyder for ham ikke nogen større Gaade end det Vexelvirkningsforhold, der finder Sted mellem to hinanden stødende Legemer [122]). Det er almindelige filosofiske Betragtninger, der her lede ham, Betragtninger, der vilde beholde deres Gyldighed, selv om han, i Stedet for at lægge den kartesianske Dualisme til Grund i sin Psykologi, havde bygget paa Spinozas Identitetshypotese. Den metafysiske Idealisme er uafhængig af enhver mere speciel psykologisk Hypotese. Da Lotze nu begyndte som Kartesianer, føre hine Betragtninger

ham til en Opfattelse, der kan betegnes som en *monistisk Spiritualisme*, idet den betragter Sjæl og Legeme som to *forskellige Substanser*, der dog ere af *ensartet* Beskaffenhed. Herbarts Teori og en Teori, der optraadte indenfor den Wolffiske Skole (se Note 1 til dette Bind), danne Forgængere for denne ejendommelige Teori.

Paa et andet og for hele hans Filosofi mere væsentligt Punkt skiller Lotze sig ogsaa fra Descartes (og her tillige fra Leibniz og Herbart). Som vi have set, betragter han de enkelte Elementer i Tilværelsen som Momenter eller Ytringer (Aktioner) af Ursubstansen, der er det ene i Sandhed Virkelige. Sjælen kan da ligesaa lidt som det fysiske Atom være Substans i Ordets strengere Betydning. De endelige Tings Selvstændighed er kun tilsyneladende. »Vor monistiske Opfattelse« — siger Lotze — »har *helt og hensynsløst* lagt Verdens Ordning og enhver enkelt Tings Tilværelse og Virkeevne i Hænderne paa det ene uendelige Væsen, paa hvilket alle Vexelvirkningers Mulighed ene beroede«. (Drei Bücher d. M. § 245 kfr. § 72—73). Ordene Substans og Væsen tager han da, naar han bruger dem om Sjælen, kun i Betydning af det, der kan virke og lide (ib. § 243), — og han indrømmer tilsidst (ib. § 307), at det dog maaske var bedst at undlade at bruge disse Ord, der let kunne lede vild. Allerede i sin Afhandling *Seele und Seelenleben* (i Wagners »Physiologisches Handwörterbuch«. 1846. »Kleine Schriften« II p. 198) udtalte Lotze, at enhver Sjæl kun besidder den Realitet, der tilkommer den paa Grund af dens Betydning i Verdens Helhed, og at dens Udødelighed ikke beror paa dens Natur, men paa dens Plads indenfor den etiske Verdensorden. I »Mikrokosmus« og i sit Hovedværk (Drei Bücher der Metaphysik) vender Lotze tilbage til den samme Tanke. Ligesom det ikke er Interessen for Sjælens Udødelighed, der har ført ham til hans spiritualistiske Psykologi, saaledes ser han klart, at dette Spørgsmaal slet ikke kan besvares ad videnskabelig Vej. »Ingen anden Grundsætning staar her til vor Raadighed end den almindelige Overbevisning: bestaa vil Alt, hvad der er blevet til, naar dets Bestaaen hører med til Verdensplanen, og saalænge den hører med til denne; forgaa

vil Alt, hvis Virkelighed kun havde sin berettigede Plads i en forbigaaende Fase af Verdensløbet. At denne Grundsætning ikke i menneskelige Hænder kan anvendes i det Enkelte, behøver neppe at siges; vi kende visseligt ikke de Fortjenester, der kunne give det ene Væsen Ret til evig Bestaaen, saalidt som de Mangler, der kunne frakende et andet denne Ret«. (Drei Bücher d. M. § 245).

Naar man lægger Mærke til Overensstemmelsen mellem Lotzes tidligere (1846 og 1864) og senere (1879) Udtalelser om dette Punkt, saa vil man neppe føres til med nogle nyere Kritikere af Lotze[123]) at antage, at Lotze har foretaget væsentlige Ændringer i sin Lære om Sjælens Substantialitet og derved nærmet sig mere til Spinozismen end før. Men til Fordel for Klarheden havde det vistnok været, om den udmærkede Tænker — hvis Sind ganske sikkert ikke tillod nogen uværdig Akkommodation — allerede i sine tidligere Fremstillinger havde fremhævet sin Afvigelse fra de gængse Antagelser ligesaa bestemt som i de seneste Udtalelser.

2. GUSTAV THEODOR FECHNER.

Fechner og Lotze staa som to Dioskurer i den tyske Filosofi i Aarhundredets sidste Del. De ere beslægtede Aander ved deres ideale Sind, deres store naturvidenskabelige Dannelse, deres poetiske Sans og deres Trang til Enhed i Verdensopfattelsen. De forfølge beslægtede Formaal, men tildels ad forskellige Veje. Derfor er en Sammenligning mellem dem interessant, især da der paa afgørende Punkter maa vælges mellem dem. Valget vil — da Grundsætningen, idealistisk Verdensopfattelse paa realistisk Grundlag, er den samme — bero paa, hvem af dem der mest lader det realistiske Grundlag komme til dets fulde Ret. Det er en Maalestok, Lotze har anerkendt i den Ytring, at Idealismen kun kan hævdes ved Undersøgelser, der føres i Realismens Aand. Selv om Lotze indtager den første Plads, hvad Gennemarbejdelsen af de almindelige filosofiske Principer angaar, turde Fechner have Forrangen, hvad den konsekvente og

resolute Fastholden af det naturvidenskabelige Grundlag angaar. Dette er saameget des mærkeligere, som Fechners Fantasi fra først af faar langt større Indflydelse paa hans Tankegang end det hos hans kritiske, betænksomme Fælle er muligt. Fechner er — ligesom Kepler, om hvem han i høj Grad minder — et interessant Exempel paa, hvorledes man gennem dristige og fantastiske Spekulationer kan føres til positive og exakte Resultater, naar man blot fastholder en bestemt Grundtanke og formaar at udskille den af det mystiske Svøb. Ligesom Kepler fra mystiske Tankespekulationer successivt førtes til Opdagelsen af sine berømte Love, der tilfredsstillede hans Trang til at finde bestemte matematiske Forhold udtrykte i Universet, saaledes førtes Fechner gennem dristige Analogier til Overbevisningen om et bestemt kvantitativt Forhold mellem det Aandelige og det Materielle og kom ved den nærmere Udarbejdelse af denne Tanke til at grundlægge Psykofysiken eller den experimentale Psykologi.

Fechner er født i Lausitz 1801 og dyrkede i sin Ungdom medicinske og fysiske Studier. 1835 blev han Professor i Fysik i Leipzig og gjorde sig bekendt ved dygtige Arbejder i sit Fag. Religionsfilosofen C. H. Weisse hørte til hans nærmeste Venner og fik stor Indflydelse paa hans — ligesom paa Lotzes — religiøse Opfattelse. Det var dog tvivlsomt, om Fechner var kommen til at spille saa stor en Rolle i Filosofiens Historie, som han har gjort, dersom han ikke ved (i Vinteren 1839—40) at studere subjektive Lys- og Farvefænomener havde ødelagt sine Øjne, saa at han efter lang Tids Lidelse maatte opgive sit fysiske Professorat. I filosofisk Tænkning, i fri Fantaseren, i Fordybelse i Sindets indre Verden søgte han Erstatning for den lyse og farverige Verden, hans svækkede Syn ikke længere tillod ham at dvæle saa vedholdende i som før, men som han dog ikke glemte. Tvertimod blev det hans Livs Opgave at sammenarbejde de to Verdener og finde Loven for deres Sammenhæng. I Modsætning til Romantikens Filosofi vilde han gaa nedefra opad, ikke oppefra ned. Og hvor den erfaringsmæssige Forsken slipper op, lader han hellere Fantasien tumle sig i de dristigste Analogier, end han lader den abstrakte Tæn-

ken spinde sine spinkle Traade. Sit Hang til Paradoxier gav han Luft i en Række humoristiske Skrifter (under det pseudonyme Mærke: Dr. Mises). Hans øvrige Skrifter dele sig naturligt i to Grupper. Den ene af disse — indenfor hvilken især *Zendavesta* (1851), *Ueber die Seelenfrage* (1861) og *Die drei Motive des Glaubens* (1863) ere at nævne — udvikler hans poetisk-spekulative Verdensanskuelse; til den anden høre hans mest epokegørende Arbejder paa Naturfilosofiens og Psykologiens Omraader: *Ueber die physikalische und die philosophische Atomenlehre* (1855), *Elemente der Psychophysik* (1860) og *Vorschule der Aesthetik* (1876).

Lige til sin høje Alderdom var Fechner aandeligt virksom og producerende. Endnu i sit 86. Aar gav han et interessant Indlæg i Diskussionen om hans psykofysiske Teori (*Ueber die psychischen Massprincipien und das Weber'sche Gesetz.* Wundts Philosophische Studien. IV). Kort efter døde han (1887)[124].

α. Poetisk spekulativ Verdensanskuelse.

Fechner bekæmper paa Verdensanskuelsens Omraade enhver Opfattelse, der antager Sjælelivets rige og lyse Verden som baaret af eller Produkt af dunkle, anskuelige Ting eller Væsener. Materialismens »Materie«, Spiritualismens »Sjælesubstans« og Kants »Ding an sich« ere atter og atter Genstande for hans Polemik. Ikke mindre bekæmper han dem, der skille Gud og Verden, Aanden og Naturen ad. Han forkaster i lige Grad Troen paa en naturløs Gud og paa en aandløs Materie, — Ortodoxien ligesaa vel som Materialismen. Han bebrejder den sædvanlige Verdensopfattelse, at den dualistisk skiller det Uendelige og det Endelige ad: »Man stiller det Uendelige overfor, ovenover, hinsides, udenfor, bagved det Endelige, anbringer maaske endog en uhyre Skillevæg mellem dem, som om de slet ikke komme hinanden ved. Og dog ligge de slet ikke udenfor hinanden. Tvertimod er det Endelige det Uendeliges Indhold . . . Det Uendelige er derfor heller ikke ufatteligt; det kan fattes ved utallige Hanke indenfor det Endelige; kun omfattes kan det ikke«. (Ueber die Seelenfrage. p. 111).

I nøje Sammenhæng med de anførte Fordomme staar efter Fechner den Mening, at kun Mennesker og Dyr ere besjælede, ellers Intet, idetmindste paa vor Jord. Man tror, at Erfaringen forbyder at udstrække Besjælingen videre. Men kun om min egen Sjæl har jeg direkte Erfaring; til andre Sjæles Existens maa jeg slutte mig ad Analogiens Vej. Og hvad kan da hindre mig i at strække Analogien videre, fra Mennesker og Dyr til Planterne og til de himmelske Kloder, naar der viser sig gode Grunde dertil? At Planterne ingen Nerver have, er intet Modbevis; ti de laveste Dyrearter have heller ingen Nerver. Siger man, at Planten intet sluttet Individ er, da er at svare, at Individualitet stedse er relativ, da jo intet levende Væsen staar absolut sondret overfor Omverdenen. Der er en saa kontinuerlig Overgang mellem Dyre- og Planteliv, at det er uberettiget at fastslaa en Modsætning mellem dem som mellem Besjælet og Sjælløst. Plantens Sjæleliv kunde jo staa ligesaa langt under Dyrets, som dettes under Menneskets. — Og hvorfor skulde Himmellegemerne ikke være besjælede? Mennesker og Dyr høre jo med til Jorden, og Jordsjælen kunde forholde sig til de enkelte Menneske- og Dyresjæle, som Jordlegemet til de enkelte Menneske- og Dyrelegemer. Det er kun en kunstig Abstraktion, naar man stiller Menneske- og Dyrelivet som besjælet i Modsætning til hele Klodens Liv. Det Levende fremgaar ikke af det Livløse, men det Livløse er Produkt af organisk Stofskifte og af Organismers Undergang; denne Opfattelse lader sig ifølge Fechner snarere forsvare end den modsatte. I sit Skrift *Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen* (1873) udvikler han især den Tanke, at Variation og Differentiation er foregaaet med større Hurtighed i tidligere Jordperioder end i den nuværende. — De lavere Sjæle maa antages at forholde sig til de højere, som Forestillinger og Motiver forholde sig til den enkelte Sjæl. Tilsidst ere alle Sjæle Dele af den højeste, alt omfattende Sjæl, hvis Liv og hvis Virkelighed kundgør sig i Aarsagsloven, Principet for alle enkelte Naturlove og dermed for al Sammenhæng og Orden i Tilværelsen.

Ligesom for Lotze er altsaa den lovmæssige Sammenhæng

i Verden det Grundlag, paa hvilket den religionsfilosofiske Anskuelse bygges. Hvad der for Mange gør Gudsideen umulig eller overflødig, gør den for Fechner og Lotze netop nødvendig. I hin universelle Lov finde de den højeste Enhed, det Evige og Uforanderlige, der omfatter Alt, udtrykt. Lovens Begreb er det sidste i al vor Erkendelse; paa det maa derfor efter Fechner vor højeste Ide bygges. (Se især hans Afhandling *Ueber das Causalgesetz* i »Berichte der sächs. Societät der Wissenschaften« 1849. Kfr. Seelenfrage p. 205 f. Atomenlehre. 2. Aufl. p. 125).

Verdensbegrebet gaar da for Fechner, ligesom for Lotze, tilbage i Gudsbegrebet. Den videste Opfattelse af Gudsbegrebet anser Fechner for den mest begrundede; den snevrere er i hans Øjne en Abstraktion. Og da Verdens Liv er Guds Liv, kan dette ikke være afsluttet i sig selv, men udvikler og udfolder sig med og ved Verdensudviklingen. Guds Fuldkommenhed bestaar ikke i færdig Afsluttethed, men i ubegrænset Fremadskriden. Den guddommelige Verdensplan er ikke færdig en Gang for alle, men udformes efter Verdensbegivenhederne, der tillige ere guddommelige Oplevelser. — I denne Lære (i hvilken Fechner følger sin Ven Weisse, medens Lotze ikke mente at kunne tillægge Tiden Gyldighed for Guddommen) ser Fechner en Gennemførelse af Kristendommens Udsagn om, at Gud er Aand og skal dyrkes i Aand og Sandhed, og at i ham ere, leve og røres vi, — Udsagn, der for det Meste staa hen som blotte Ord! Han indrømmer, at hans Lære ganske vist ikke er kristelig, naar man som væsentlig Bestanddel af Kristendommen regner »Troen paa Æblebiddet i Paradis og dets mystiske Følger, paa de ikke Udvalgtes evige Fordømmelse, paa Underne mod Naturens Love, paa Guds Fjernhed fra Verden og paa alt det Uopbyggelige, hvoraf Teologerne opbygge Kristendommen« (Seelenfrage p. 194). Fechners dristige Teologi gør ham det lettere at forstaa, hvorledes Mennesket kan være Guds Medarbejder, og hvorledes det Onde kan være fremmed for Guds Væsen og dog nødvendigt Led i Verdensudviklingen.

β. Psykofysik.

Tidligt var Fechner i Overensstemmelse med hele sin Grundanskuelse kommen til den Overbevisning, at Forskellen mellem det Aandelige og det Materielle ikke kunde være en Forskel mellem to Væsener, af hvilke det ene var immaterielt, det andet aandløst. Den materielle Verden er Guddommens ydre, den aandelige Verden er Guddommens indre Side. Forskellen er fænomenal, beror paa en Forskel i Tilskuerens Standpunkt, ikke paa en Forskel i Substans. (Zendavesta II. p. 341). Eller, som han senere udtrykte sig (Elemente der Psychophysik I. p. 2), Forskellen mellem det Aandelige og det Materielle er at ligne med Forskellem mellem den konkave og den konvexe Side af en og samme Cirkel: den, der staar indenfor Cirkelen, ser kun den konkave Side, den, der staar udenfor Cirkelen, ser kun den konvexe Side — og den, der kan skifte Standpunkt, tror maaske, at det er to forskellige Ting, han har for sig. Det er Spinozas Identitetshypotese, Fechner her kommer til, ledet af Fysikerens Interesse for at hævde de fysiske Processers Kontinuitet, og ledet af Religionsfilosofens Interesse for at tænke Guddommen, det altomfattende aandelige Princip, saaledes, at den paa ethvert Punkt udtrykker sig i materielle Fænomener, saa at disse ikke løsnes fra den og falde udenfor den. Fechner faar, saa at sige, en Teofysik, før han udvikler en Psykofysik.

En Bekræftelse af denne Grundopfattelse fandt han i Loven om Energiens Bestaaen, og han er den Første, som benytter den nys opdagede Lov paa denne Maade. (Elemente der Psychophysik. I. p. 21—45). Han indrømmer, at der ikke er ført noget Bevis for, at denne Lov gælder for de materielle Processer, der ere knyttede til de aandelige Virksomheder; men han mener, at alle Erfaringer pege i denne Retning, og at vi altsaa, indtil et Modbevis foreligger, maa antage Loven for gyldig. Erfaringen godtgør, at de materielle Processer, til hvilke Bevidsthedslivet er knyttet, staa i Vexelvirkning med de andre materielle Processer i og udenfor Legemet, saa at den samlede fysiske Energi, vi raade over, snart kan forbruges overvejende ved hine, snart ved disse. Der tæres paa den fysiske Energi, baade naar vi tænke,

og naar vi hugge Brænde, — og derfor kunne vi ikke gøre begge Dele paa én Gang ligesaa godt, som hver Del for sig.

Fra Spinoza adskiller han sig i denne Lære kun ved at lægge stærk Vægt paa at udfinde et matematisk Funktionsforhold[125]) mellem Tilværelsens to Sider. Han gik først ud fra, at der maatte være et ligefrem proportionalt Forhold mellem dem. Senere (han har noteret Dato og Situation: den 22. Okt. 1850 om Morgenen i Sengen) kom han paa den Tanke, at det Aandelige ikke ligefrem steg og faldt med det Materielle, men at hints Ændringer svarede til dettes forholdsmæssige Ændringer, saa at Ændringen ($d\gamma$) af en aandelig Tilstands Intensitet er at sætte lig med Forholdet mellem Ændringen ($d\beta$) i den tilsvarende materielle Tilstands Energi og den Energi (β), som i Forvejen var tilstede $\left(\text{altsaa } d\gamma = \frac{d\beta}{\beta}\right)$. Hermed var han fra de ubestemte Spekulationers Region naat ned til en Antagelse, der kunde kontrolleres experimentalt. Han fandt den strax bekræftet ved, at Lysfornemmelsens Styrke ikke voxer ligesaa hurtigt som den fysiske Lysstyrke. Egne Forsøg og Efterforsken i Literaturen gav ham et Materiale, paa Grundlag af hvilket han opstillede den almindelige Lov, at en Fornemmelses Tilvæxt ikke ligefrem svarer til det fysiske Indtryks Tilvæxt, men til Forholdet mellem denne Tilvæxt og det hele tilstedeværende Indtryk, saa at Fornemmelsen ved en og samme Indtryksforøgelse voxer saameget desto mindre, jo stærkere Indtrykket i Forvejen er. Denne Lov kalder Fechner den Weberske Lov, til Minde om sin Lærer, Fysiologen E. H. Weber, fra hvem nogle af de betydningsfuldeste Forsøg, hvorpaa den byggedes, skrev sig. — Om Lovens Gyldighed, Begrænsning og Forstaaelse skal her ikke nærmere tales; derom maa henvises til nyere psykologiske Værker. Her skal kun bemærkes, at ved det Skridt, Fechner saaledes gjorde, blev exakt Experimenteren mulig paa det psykologiske Omraade: han gjorde (for at bruge et Udtryk af Galilei) Noget maaleligt, der hidtil ikke havde været det. Gennem sit Forhold til det ydre Indtryk kan Fornemmelsen, der i og for sig, som rent subjektivt Element, ikke kan maales, bestemmes kvantitativt. Dermed var den Vej an-

vist, *den experimentale Psykologi* maatte gaa: den havde at søge Tilknytningspunkter mellem psykiske Processer og saadanne Processer, der direkte kunne tælles, vejes eller maales.

Hvad Fechner først havde søgt efter, var ganske vist ikke det, den nye Videnskab kom til at beskæftige sig med. Han havde villet finde Forholdet mellem de sjælelige Virksomheder og de tilsvarende Hjerneprocesser. Men dette Forhold er os utilgængeligt. Hvad vi umiddelbart opfatte, er fra den subjektive Side den sjælelige Tilstand, fra den objektive Side det fysiske Indtryk. For Forholdet mellem disse gælder den af Fechner fundne Lov (indenfor visse Grænser), og det er sandsynligst, at Hjerneproces og sjælelig Proces ere direkte proportionale; det stemmer ogsaa bedst med den af Fechner hyldede Identitetshypotese. Psykofysiken er forsaavidt bleven noget Andet, end Fechner selv havde tænkt sig. Men dette forringer ikke Betydningen af hans geniale Værk *Elemente der Psychophysik*: mellem Aandsvidenskab og Naturvidenskab er der — i Konsekvens af Arbejdsdelingens store Lov — skudt en ny Disciplin ind. Og det var i Fechners frie, paa Muligheder og Ideer rige Aand, at denne Knopskydning fuldbyrdedes. Den Forsker, som næst efter Fechner har virket mest paa den nye Videnskabs Omraade, udtalte ved hans Grav: »Psykofysiken, som han grundlagde, var kun den første Erobring paa et Omraade, hvis fortsatte Tilegnelse ikke mere kunde frembyde betydelige Vanskeligheder, efterat denne Begyndelse én Gang var gjort«. (WILHELM WUNDT: *Zur Erinnerung an Fechner.* Philos. Studien. IV. p. 477).

Til Forsvar for den psykofysiske Lov, han havde opstillet, har Fechner forfattet en Række Skrifter, der ere Mønstre paa sandhedskærlig og omhyggelig Drøftelse og ridderlig Polemik; tillige præges de af Forfatterens Friskhed og Humor. —

Beslægtet med Fechners Bestræbelser for Grundlæggelsen af en experimental Psykologi er hans Bestræbelse for en paa Erfaring grundet Æstetik. Hans *Vorschule der Aesthetik* (1876) er et epokegørende Arbejde, hvis specielle Indhold vi dog her ikke kunne gaa nærmere ind paa.

γ. *Naturfilosofi.*

Sin Modsætning til Romantikens Filosofi har Fechner især udtrykt i sin »Atomenlehre«. Spekulationen, siger han, stiger ned i Naturen, som Bjørnen i et Bistade. Den nyder den sammenhængende Honning, men ænser ikke, at den er bragt sammen ved en Mængde enkelte smaa Væseners Virksomhed. Naturvidenskaben paaviser — baade i Fysiken og i Kemien — at de materielle Processer kun kunne forstaas ved at betragtes som Vexelvirkningsprocesser af Smaadele, som for os ere udelelige. Enhver nok saa lille Del af den materielle Verden opfatter Naturvidenskaben som en lille Verden med Kloder og Systemer af Kloder. Hvad der for os synes at være en kontinuerlig Masse, er ligesom saa mange Taagemasser paa Himlen en Gruppe af forskellige Dele. Naturvidenskaben antager ikke absolute Atomer, men kun, at Deleligheden gaar videre, end Øjet og Mikroskopet opdager. Kun relative, d. v. s. for os eller ved de os bekendte Naturkræfter uopløselige Atomer antager den, ledet af Trangen til at henføre enhver Virkning til et bestemt Sted i Rummet som Udgangspunkt. Den filosofiske Atomistik gaar den Vej til Ende, som den fysiske Atomistik kun havde Grund til at vandre et Stykke frem paa. En filosofisk Afslutning paa Naturopfattelsen faa vi, naar vi antage, at jo mindre man tænker sig Atomerne, des nøjagtigere ville de Resultater blive, man kan udlede ved at tænke sig Materien bestaaende af Atomer. Det var jo for at have Udgangspunkter for Virkningerne, at Naturvidenskaben tænkte sig Atomer. Den Andel, hvormed ethvert saadant Udgangspunkt bidrager til en Naturlovs Opfyldelse, kalde vi den Kraft, der udgaar fra dette Punkt. Hvad vi vide om Atomerne, er nu netop kun, at disse Bidrag udgaa fra dem: derfor betegner den filosofiske Atomistik dem som Kraftcentra. Der er altsaa ingen Grund til at tillægge Atomerne (de absolute, filosofiske Atomer) Udstrækning, og Materiens Begreb er ikke længere materialistisk. Filosofien staar her for Fechner som en Hypotese, i hvilken vi tænke som absolut, hvad der i Virkeligheden stedse kun er givet relativt.

Grundlaget for hele vor Erkendelse af Tilværelsen er Loven

for Fænomenernes Sammenhæng; udfra Loven komme vi til at bestemme Kræfterne i de samvirkende Elementer. Fechner vil ikke med Leibniz, Herbart og Lotze i Atomerne se psykiske Elementer. Disse ere for ham blot de sidste Punkter, som de aandelige Væsener naa til, naar de analysere deres Bevidstheds Indhold.

En nærmere Forklaring anser Fechner for overflødig. Atomet er den lavere Grænse for vor Erkendelse, ligesom den universelle Verdenslov, der vidner om et altomfattende Væsens Realitet, er den højere Grænse. Mellem disse to Grænsebegreber ligger al vor Viden. (Seelenfrage. p. 215—216).

c. EDUARD VON HARTMANN.

I Aaret 1869 udkom en Bog, der gjorde stor Opsigt og oplevede en for omfangsrige filosofiske Værker sjælden Udbredelse. Det var Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*. Dens Motto: »Speculative Resultate nach inductiv-wissenschaftlicher Methode« viser, at Forfatteren tilsigtede en lignende Begrundelse og Udvikling af filosofiske Ideer som Lotze og Fechner. Ved sin klare og brede Fremstilling, ved den udførlige Brug af naturvidenskabelige Exempler, ved paa én Gang at møde med en realistisk Forgrund og en romantisk-mystisk Baggrund og endeligt ved at optage Pessimismen, der under Indflydelse dels af Schopenhauers nu meget læste Skrifter, dels af herskende Tidsstrømninger var en udbredt Tankegang, som Led i sit System, kunde Hartmann finde Læsere i store Kredse. Den Opmærksomhed, han vakte, ses af, at der i Løbet af tyve Aar udkom ti Udgaver af hans Hovedværk, og at der blot i Aarene 1870—1875 udkom 58 Skrifter, som handlede om ham!

EDUARD VON HARTMANN er født i Berlin 1842, var Søn af en General og betraadte selv den militære Løbebane. I sin Fritid dyrkede han Musik, Maleri og Filosofi. En Knæskade nødte ham i Aaret 1865 til at tage sin Afsked. Og da han blev klar over, at hans egentlige Begavelse ikke laa paa Kun-

stens Omraade, hengav han sig — »bankerot paa Alt, kun ikke paa Tanken« — til Filosofien. Allerede tidligere havde han filosoferet og udarbejdet filosofiske Forsøg. Nu skred han til Udarbejdelsen af »Philosophie des Unbewussten«, der stadigt maa betragtes som hans Hovedværk, uagtet det er blevet efterfulgt af omtrent tredive større og mindre Værker. Det betydeligste af disse er sikkert *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879), som idethele er Hartmanns bedste Værk. Til Karakteristik af hans filosofiske Standpunkt vil jeg her holde mig til to Hovedpunkter, med fuld Bevidsthed om, at Hartmanns utrættelige Virksomhed for at udvikle sine Ideer i alle Retninger og belyse dem fra alle Synspunkter derved ikke helt kommer til sin Ret. Hartmann har klaget over, at jeg har »halveret« ham ved kun at omtale den Del af hans Virksomhed, der ligger før 1880. Dette laa nu dog i denne Bogs Plan; tillige har jeg unægteligt den Opfattelse, at de to nævnte Værker ere og blive Hartmanns betydeligste Bidrag til Filosofien. Dem, der ønske at supplere den korte Fremstilling af Hartmanns Filosofi, jeg her kan give, maa jeg henvise til det udførlige og af overvættes Beundring udsprungne Værk af ARTHUR DREWS: *Hartmanns philosophisches System im Grundriss* (Heidelberg 1902).

α. Naturfilosofi og Psykologi.

Medens Lotze og Fechner principielt lagde den naturvidenskabelige Forklaringsmaade til Grund og vilde begrunde deres Filosofi ved at drage Konsekvenserne af dens Forudsætninger og Resultater, har Hartmanns Filosofi langt mere Præget af en nyromantisk Reaktion mod Naturvidenskabens Realisme. Han gaar ud paa at vise, at den naturvidenskabelige Forklaringsmaade ikke er tilstrækkelig, men at der sammen med de Aarsager, den mekaniske Naturopfattelse antager, maa virke et aandeligt Princip, som han — for ikke at gøre det for menneskelignende — kalder *det Ubevidste.* Han appellerer til dette Princip overalt, hvor han mener, at de Aarsager, Erfaringsviden-

skaben kan paavise, ikke slaa til. Det er saaledes, han ad »induktiv« Vej mener at komme til »spekulative« Resultater.

Hartmann er enig med Fechner i, at Materien maa opfattes som et System af Atomkræfter. Hvert enkelt Atom kan ingen Masse have, ligesaa lidt som man kan tale om Størrelsen af en Ener. Holde vi os da til Atomkraften som det sidste Element, til hvilket Analysen af den materielle Virkelighed fører, saa kan der — mener Hartmann — kun findes bestemt Sammenhæng og Konsekvens i Atomkraftens Stræben, naar denne opfattes som en Villen med en ubevidst Forestilling om dens Maal. Vi forstaa kun Kraften ved at tænke os den som en Villen. Selve Materien er altsaa Forestilling og Villie — og Forskellen mellem Materie og Aand falder bort. I den organiske Væxt ytrer sig ligeledes en ubevidst Villen og Forestillen: der virkeliggøres jo ved Organismens Tilblivelse et Formaal, et Formaal, til hvilket de enkelte Stoffer og Processer ere at betragte som Midler, hvis Tilvejebringelse og Sammenføjning kun bliver forstaaelig ved Formaalet, uagtet dette ikke er Genstand for Bevidsthed. Der er kun en Gradsforskel mellem organisk Dannelse og Instinkthandling. Instinktet kan, paastaar Hartmann, ikke forklares ved den materielle Organisation eller bero paa en en Gang for alle indplantet Nervemekanisme; ti saa kunde det ikke variere i sine Ytringer, naar Organisationen ikke forandres. Ligesaa lidt beror det paa bevidst Overlæg. Der bliver da kun tilbage at opfatte det som ubevidst Villen og Forestillen. I den menneskelige Aand ytrer det Ubevidste sig i Sanseopfattelsen, idet Anskuelsen af den ydre Genstand bliver til ved ubevidst Sammenarbejden af Fornemmelserne. Forestillingsassociationen gaar kun for sig ved, at der uden bevidst Søgen fremdrages Forestillinger, som staa i Sammenhæng med de nærværende Forestillinger. Følelser og Motiver opstaa paa Grund af ubevidste Processer og ere derfor ofte uforstaaelige for os selv. Selv hvor Villien er forbunden med Bevidsthed, maa der en ubevidst Villie til, forat den kan føre til en villet Bevægelse: Bevidstheden véd jo ikke, hvilket Nervecentrum i Hjernen der skal paavirkes, forat Bevægelsen kan komme i Stand! I Historien formaar det Ubevidste at faa de Enkelte til at arbejde i store

Verdensformaals Tjeneste, medens de tro blot at arbejde for deres egne, begrænsede Formaal. Hvad er Skæbne eller Forsyn Andet end det Ubevidstes Herredømme i Menneskenes Handlinger, saalænge deres bevidste Forstand ikke er moden nok til at gøre Historiens Formaal til sine egne? — Det Ubevidste er overalt det, der gør Samvirken mellem individuelle Væsener mulig. Der er Individer af alle mulige Grader — ligefra Atomet til Alnaturen, og det er det ene og samme Ubevidste, som rører sig i dem alle. Flerheden har kun fænomenal, ikke metafysisk Betydning. Hartmann erklærer sig i Principet enig med den spekulative Teisme (som den fremtræder hos Schelling, Weisse, Lotze og Fechner), idet hans »Ubevidste« snarest er at kalde »overbevidst«. Men han foretrækker det negative Udtryk for at holde antropomorfistiske Forestillinger borte. Han overser herved, at selv om det Navn, han har valgt, fjerner saadanne Forestillinger, saa begunstiges disse i høj Grad ved den Maade, paa hvilken han lader »det Ubevidste« virke.

Det er en uvidenskabelig Fremgangsmaade, Hartmann anvender, naar han overalt, hvor han mener at finde et Hul i den videnskabelige Forklaring, putter sit »Ubevidste« ind som et magisk Middel, der virker lige godt overalt. Om det gælder. hvad Galilei sagde om Appellen til en almægtig Villie: det forklarer Intet, fordi det lige godt forklarer Alt. Den egentlige Interesse for det Ubevidstes Begreb er hos Hartmann neppe heller opstaaet af Stræben efter Forstaaelse af Fænomenerne. Den skyldes snarere en Trang til Hvile fra Reflexion, Analyse og Kritik og en Tro paa det uvilkaarligt og uforberedt Opdukkendes Værdi. Saaledes hedder det et Sted hos Hartmann (Philosophie des Unbewussten. 3. Aufl. p. 369): »Den bevidste Fornuft er kun negerende, kritiserende, kontrollerende, korrigerende, maalende, sammenlignende, kombinerende, subordinerende, inducerende og generaliserende. Aldrig er den skaberisk produktiv, aldrig opfindende; i denne Henseende er Mennesket ganske afhængigt af det Ubevidste, og naar det mister Evnen til at opfatte det Ubevidstes Indskydelser, mister det sin Livskilde, uden hvilken det vil hensløbe sit Liv paa ensformig

Maade under tør Skematiseren. Derfor er det Ubevidste uundværligt, og ve den Tidsalder, der voldsomt undertrykker det og i ensidig Overvurdering af det Bevidst-Fornuftige kun vil lade dette gælde!« Bevidsthed kan ikke være Formaalet for Udviklingen, men kun være et Middel, som er nødvendigt paa et vist Trin af Udviklingen. (Phil. d. Unbew. 3. Aufl. p. 739). — Det er denne psykologisk-historiske Erfaring om det ubevidste Livs Betydning, der er det berettigede Grundlag for Hartmanns Tænkning. Men han gør saa det Ubevidste til et mytologisk Væsen, en Dæmon, der overalt griber ind i den naturlige Sammenhæng, dirigerer Atomerne, forskyder Hjernemolekulerne, lemper Forholdene. Hartmanns Filosofi faar en mytologisk og dualistisk Karakter, som ganske vist er mest fremtrædende i de første Udgaver af »Philosophie des Unbevussten«, men er for nøje forbunden med hans Princip til, at den trods alle Korrektiver helt kan forsvinde. Karakteristisk er især hans Stilling til Darwinismen, idet han søger at vise, at Kvalitetsvalget ikke forklarer nye Formers Opstaaen, men kun er et mekanisk Middel, »det Ubevidste« benytter sig af, naar det vil bane Vej for saadanne Former! Darwin holder sig — mener Hartmann — til Betingelserne, men overser den egentligt producerende Kraft!

Det var da intet Under, at Hartmann ofte blev angreben fra naturvidenskabelig Side. For nu at vise, at han selv meget godt magtede de naturvidenskabelige Synsmaader skrev han en anonym Kritik af sig selv: *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und der Descendenzlehre* (1872). Kritiken var saa god og rammende, at hans Modstandere roste det anonyme Skrift og brugte det imod ham. I anden Udgave navngav Hartmann sig og føjede Noter til, i hvilke han søgte at gendrive de Indvendinger, han selv havde rejst. Det er dog tvivlsomt, hvorvidt det er lykkedes ham; han har fremmanet Aander, som ikke ville forsvinde igen. Han indrømmer, at han havde undervurderet de mekaniske Aarsager og overset mange Mellemled. Men hans Fremgangsmaade er vedblivende den, at han opsøger de Huller, den videnskabelige Forsken stedse lader tilbage, og udfylder dem ved Hjælp af sin mystiske deus ex machina. Da der stedse er Mulighed for, at Hullerne kunne udfyldes viden-

skabeligt, er det en mislig Metode at anvende. Lotze anvendte denne Metode i sin spiritualistiske Psykologi; Hartmann udstrækker den til hele sin Filosofi uden at agte paa Lotzes klare og energiske Fremhæven af Mekanismens Betydning. Hans »spekulative Resultater« ere ikke vundne ved »induktiv Metode«. Han indrømmer da ogsaa (Das Unbewusste etc. 2. Aufl. p. 359 f.) Induktionens Utilstrækkelighed og tillægger den kun den Betydning at tjene til Bekræftelse af, hvad der ad anden Vej er udspekuleret.

β. Pessimisme og Etik.

Hartmann erklærer det for en stor Misforstaaelse, at han selv i sin personlige Stemning skulde være Pessimist; han lærer Pessimismen som *teoretisk Anskuelse*, efter at Skuffelser og Lidelser i hans Ungdom aabnede hans Øjne for denne Opfattelse. »Med Kapitlet om Pessimismen [i »Philosophie des Unbewussten«] har jeg«, siger han, »for stedse skrevet mig løs fra Verdenssmerten som saadan og lutret den til en objektiv, rolig *Viden* om Tilværelsens Elendighed, men derved ogsaa tilbageerobret mig den uforstyrrede Oprømthed, som den kan findes hos Filosofen, der svæver i den rene Tankes Æter og udfra den betragter Verden og sin egen Smerte som et fremmed Undersøgelsesobjekt«. (*Mein Entwickelungsgang.* Gesammelte Studien und Aufsätze. p. 38). Tillige fremhæver han, at Pessimismen end ikke teoretisk udgør hele hans Filosofi, og ikke giver denne dens Hovedpræg. (*Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System.* Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. p. 18—28). Han betegner som sin Opgave at forene Pessimismen, som Resultat af Vurderingen af Verden efter Lykkesynspunktet, med Udviklingsfilosofien. Han vil altsaa forsone Schopenhauers Filosofi med Hegels, — ligesom han allerede i selve sit Begreb om det Ubevidste har søgt at kombinere Schopenhauers absolute Villie med Hegels absolute Ide. Paa ejendommelig Maade finder Hartmann her et Tilknytningspunkt hos Kant. Naar Kant erklærede ethvert Forsøg paa at løse det Ondes Problem for haabløst, da var det fra hans Stand-

punkt konsekvent, da han gik ud fra det kristelige Gudsbegreb, med hvilket det Ondes Realitet staar i uovervindelig Modsigelse. Men Problemet maa stilles saaledes: hvorledes maa Verdens absolute Grund tænkes, naar den uden Modsigelse med sig selv skal være kommen til at sætte en saadan Verden? Og naar Spørgsmaalet stilles saaledes, har Kant banet Vej for dets Behandling, idet han baade har givet Antydninger i pessimistisk og i evolutionistisk Retning. Schopenhauer forfulgte den ene Antydning, Hegel den anden: nu er Tiden kommen til at sammenfatte hvad der ligger i begge. (*Kant als Vater des modernen Pessimismus.* Zur Gesch. u. Begr. des Pess. 2. Aufl. p. 136 f.). (Smlgn. Note 17 i nærværende Bind).

Da der nu — saaledes ræsonnerer Hartmann — for en uhildet Betragtning viser sig mere Ulykke end Lykke i Verden, kan Verdens Tilblivelse ikke udledes af Fornuften. Den kan ikke skyldes et rationelt, men maa skyldes et irrationelt Princip. Forklaringen maa da søges i, at Villieselementet indenfor det Ubevidste har sondret sig fra Forestillingselementet. Hartmann optager Böhmes og Schellings mystiske Lære om et dunkelt Element i Guddommen, hvis Løsrivelse fører til Verdensudviklingen. Paa grundløs Maade har den i sig selv blinde Villen revet sig ud af Forbindelsen med Forestillingen eller Ideen. Men dette seende Element i det Ubevidste virker stedse med i Verdensudviklingen og søger at føre hint blinde og stridige Element til Harmoni og Forsoning. Deraf det dobbeltsidige Indtryk, vi faa af Verden. Baade Pessimismen og Evolutionismen have Ret. Der er to Principer, som virke i Verden. Hartmanns Religionsfilosofi kommer her til at minde om Voltaires, Rousseaus og Stuart Mills, — kun at Udvikiingen efter hans Tro er en fremskridende Forløsning af den lidende Gud, idet det gælder om gennem Ophævelsen af Villien at gøre det ugjort, som skete, da Verden blev en Virkelighed. Af stor Betydning er det i denne Henseende, at Erkendelsen af Livets Elendighed vaagner, og derfor mener Hartmann, at der med Schopenhauer er begyndt en ny Verdensperiode. (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. p. 782). Kun langsomt opgaar denne Erkendelse i Menneskeheden. Det sker gennem en successiv Op-

hævelse af Illusioner. Først venter man Lykken i det nærværende Liv. Naar man opdager, at de Goder, det kan bringe, kun ere tilsyneladende, sætter man sin Lid til et andet Liv. Det er Illusionens andet Stadium. Troen paa det Hinsidige kan ikke holde sig; man faar paany Tillid til det jordiske Liv, men belært af Erfaring venter man ikke en umiddelbar Nydelse af Lykken, men haaber en Lyksalighedstilstand for Menneskeheden engang i Fremtiden og anspænder alle Kræfter for at bane Vejen for den. Det er Illusionens tredie og sidste Stadium, i hvilket Menneskeheden sandsynligvis vil blive staaende i lange Tider. Men i selve det Faktum, at en lille Minoritet har gennemskuet Illusionen i alle dens tre Former, ser Hartmann tilstrækkelig Berettigelse for den pessimistiske Teori; efter Afstemning kan dens Rigtighed ikke afgøres.

Hartmanns Etik hænger nøje sammen med hans pessimistiske Teori. Der er for ham en uforsonlig Modstrid mellem Kultur og Lykke. Kulturens Fremskridt ere forbundne med Tilbagegang i Lykke. Jo mere kompliceret Livets Apparat bliver, desmere Anledning til Ulyst gives der. Modtageligheden for Smerte bliver større, og den stigende Reflexion gennemskuer lettere Illusionerne. Kulturen lader Fornødenhederne voxe hurtigere end Midlerne til deres Tilfredsstillelse. Man maa da vælge mellem Kulturen og Lykken, mellem Udviklingslæren og Lyksalighedslæren. Lykken forudsætter Fred og Hvile — og vil derfor føre Stagnation og Opløsning med sig. Udviklingen fører stedse videre — indtil alle Muligheder ere udtømte [126]). Ved Udviklingen forøges Utilfredsheden og ophæves Illusionerne, indtil Livet tilsidst stanser. Da er Forløsningen naat, og den blinde Villies Løsrivelse er ophævet. Den højeste Form for Etik er efter Hartmann den, der ikke blot bygger paa Menneskekærlighed og Udviklingstrang, men gør Medlidenheden med Gud, Trangen til at udløse det bundne og lidende Verdensprincip, til Moralens Grundlag. Man gør da det Ubevidstes Formaal til sine egne Formaal.

Hartmanns Filosofi er omvendt Teologi. Han opererer trygt med Tanken om et absolut Verdensformaal, uden at indlade sig for Alvor paa de Vanskeligheder, denne Tanke indeholder. I

hans etiske Værk (Phän. d. sittl. Bew.) findes dog fortræffelige Enkeltheder, især i Karakteristiken og Kritiken af de forskellige Standpunkter. Og i det Enkelte er hans Tankegang uafhængig af Pessimismens Metafysik. Han har overvundet denne i endnu højere Grad end han siger. I Praxis er han Evolutionist og Optimist. Ti foreløbigt er Bekræftelsen af Villien til Livet det ene Rigtige, da der kun kan udrettes Noget for Verdensprocessen ved fuld Hengivelse til Livet og dets Smerter, ikke ved fejg Forsagelse og Selvopgivelse. Pessimismens Tid kommer egentligt først om lange Tider — saa lange Tider, at man undrer sig dobbelt over Hartmanns sikre Viden om, hvad der vil ske, naar de ere forbi. Ved denne lange Udsættelse mister Pessimismen den personlige, praktiske Betydning, den havde hos Schopenhauer. Hartmann forholder sig til Schopenhauer, som de moderne Kristne, for hvem Dommedag er skudt ud i det Ubestemte, til de første Kristne, hvis hele Liv bestemtes ved Forventningen om dens snare Komme. Fjerne Muligheder kunne ikke være bestemmende for vor Livsførelse og kunne ikke rokke ved Livets Værdi. Kun det Liv, vi kende og leve, kunne vi vurdere, og indenfor selve dette Liv maa vi finde det, vi skulle kunne anerkende som værdifuldt.

4. KRITICISME OG POSITIVISME.

a. FRIEDRICH ALBERT LANGE.

Det var naturligt, at Opløsningen af Romantikens Filosofi, Naturvidenskabens Opsving og Materialismens Fordring paa at være Videnskabens sidste Ord maatte bringe den Retning, der i Aarhundredets første Halvdel kun havde været en Understrøm, frem til større Indflydelse. Allerede den større Opmærksomhed og Tilslutning, Schopenhauers og Herbarts Ideer nu bleve Genstand for, ere Tegn i denne Retning. Man trænger til en kritisk Revision af selve Grundlaget for vor Erkendelse for at kunne stille sig paa rette Maade til det nye Erkendelses-

stof. Hos Lotze og Fechner, tildels ogsaa hos Hartmann, findes vel Undersøgelser i denne Retning, men det egentlige Erkendelsesproblem tages ikke op. De tage Realismen som given og søge saa, mere eller mindre konsekvent, at finde et Grundlag for deres idealistiske Konstruktioner enten i Realismens Forudsætninger eller i dens Huller. Saa stor Interesse navnligt Lotzes Forsøg i denne Retning har, saa var det dog mere Tilværelsesproblemet end Erkendelsesproblemet, han behandlede. En af de Første, der henledte Opmærksomheden paa Nødvendigheden af at genoptage Kants Arbejde paa Erkendelsesproblemet, var den berømte Filosofihistoriker EDUARD ZELLER i et lille Skrift *Ueber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie* (1862), der vakte saa meget des større Opsigt, som Forfatteren var udgaaet fra Hegels Skole. Faa Aar senere henviste FRIEDRICH ALBERT LANGE i sit glimrende historisk-filosofiske Værk *Geschichte des Materialismus* (1866) til Erkendelsesteorien som en ikke blot af den romantiske, men ogsaa af den materialistiske Filosofi overset Instans, og han søgte paa dens Basis at føre Kampen for en idealistisk Verdensanskuelse.

Lange er en af de mest tiltalende Skikkelser i den nyere tyske Filosofis Historie. Ideel Begejstring, skarp Kritik, stor Kundskabsfylde og kraftigt realistisk Blik have hos ham indgaaet en sjelden Forening. Derhos raader han over et stort Talent som Forfatter. Desværre blev hans Løbebane kun kort. Han er født 1828 ved Solingen i Rhinpreussen, men levede sin første Ungdom i Zürich, hvorhen hans Fader, den bekendte Teolog J. P. Lange, blev kaldet som teologisk Professor i Aaret 1841. Han fik saaledes Grundlaget for sin aandelige Udvikling i den frie Schweizerluft, og det sporedes gennem hele hans Liv og Stræben. Sine Universitetsstudier dyrkede han i Bonn. Som Hovedformaal stod pædagogisk Virksomhed for ham, og han studerede Filologi som Middel dertil, uden dog at forsømme naturvidenskabelige og filosofiske Studier. Hans filosofiske Retning er tidligt blevet grundlagt. I et Brev fra Aaret 1851 (hos Ellissen: *Friedrich Albert Lange.* Eine Lebensbeschreibung. Leipzig 1891. p. 69—73) udvikler han, at alle Forestillinger, som Mennesket kan danne sig om Tilværelsen (om Gud og Verden,

om Godt og Ondt o. s. v.) udvikles efter den menneskelige Aands Love: disse Love blive da vor Erkendelses sidste Grundlag, udover hvilket vi ikke kunne komme. Han var her ført ind paa det psykologisk-erkendelsesteoretiske Standpunkt, som Ludwig Feuerbach gennem Kritik af de religiøse og spekulative Ideer var naat til, uden at Feuerbach dog synes at have paavirket ham. Hvad der har paavirket ham af Filosofi i hans Ungdom, var især Hegels »Fænomenologi«, Herbarts Psykologi og Schleiermachers Skrifter; om denne sidste taler han i et Brev af 1849 med Begejstring.

Efter nogen Tids Docent- og Skolevirksomhed virkede Lange som Redaktør og politisk og social Agitator. Han deltog i Oppositionen mod Bismarcks Indenrigspolitik og i de tyske Arbejderforeningers Bestræbelser for at vinde en fast Organisation. Skriftet *Die Arbeiterfrage* (1865) skriver sig fra denne Tid. Det er et af de første Skrifter (næst efter Mills politiske Økonomi), i hvilke det sociale Spørgsmaal opfattes fra et mere almindeligt Synspunkt og paa upartisk Maade. Tillige har det Interesse ved, at de Darwinske Ideer bringes i Forbindelse med Arbejderspørgsmaalet, idet dette ses udspringe af Kampen for Tilværelsen paa det sociale Omraade. Lange opfatter Sagen saaledes, at det gælder om at føre en Kamp mod Kampen for Tilværelsen, en Kamp, som netop udgør Menneskets højere aandelige Bestemmelse. (Da paa denne Tid kun »Arternes Oprindelse«, ikke »Menneskets Afstamning« var udkommen, kunde Lange ikke benytte de Synspunkter, som Darwin har givet til at opfatte ogsaa de etiske Bestræbelser som en Kamp for Tilværelsen). Han saa Arbejderspørgsmaalets politiske Betydning i, at det øver et stadigt Tryk paa de konservative Institutioner, hvis Dæmninger ville blive gennembrudte, hvis der ikke i Tide graves Kanaler. De frisindede Mænd i de højere Klasser have nu Valget imellem at befæste disse Dæmninger eller at hjælpe med til at grave Kanalerne. Langes eget Valg var let truffet. Men i Tyskland havde man mest travlt med Dæmningerne, og Lange udvandrede derfor til Schweiz. Midt i sin journalistiske og agitatoriske Virksomhed havde han dog faaet Tid til at lægge den sidste Haand paa sit Hovedværk *Geschichte des Material-*

ismus (som ifølge Ellissen p. 145 udkom i Efteraaret 1865, skønt der paa Titelbladet staar 1866). Det er ikke et rent historisk Værk. Gennem en aandfuld Skildring af Materialismens Hovedformer og Naturvidenskabernes Udviklingsgang søger Lange at belyse Problemet om det Aandeliges og det Ideales Forhold til det Materielle, og han sætter tillige det teoretiske Spørgsmaal i Forbindelse med det praktisk-sociale. Skønt naturligvis mange Partier af Værket nu ere forældede, vil dog Ingen læse det uden Berigelse og Vækkelse. — Kort efter udkom et nyt social-filosofisk Skrift af Lange: *Mill's Ansichten über die soziale Frage* (1866).

I Schweiz arbejdede Lange som Boghandler, Lærer og Redaktør i Winterthur og udfoldede en forbavsende alsidig Virksomhed. Han tog ivrig Del i Agitationen for en Revision af Kanton Zürichs Forfatning. Senere blev han Professor i Zürich og kunde nu igen leve for sine Studier. Man blev dog snart opmærksom paa ham i hans gamle Fædreland, som han ogsaa længtes tilbage til, og i Aaret 1872 blev han Professor i Marburg. Men da havde han allerede i flere Aar lidt af Kræft i Underlivet, og hans sidste Aar vare smertefulde. Hans ideale Sind og store Begejstring for Forskning og Frihed holdt ham oppe; sin aandelige Næring fandt han især i Schillers filosofiske Digte. Han døde 1875. — Et ufuldendt, men interessant Arbejde over Logik (*Logische Studien.* 1877) blev udgivet kort efter hans Død. Senere (1897) har Ellissen udgivet *Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten*, et Arbejde, Lange havde forberedt under sit Ophold i Zürich, men lagt til Side for andre Arbejder. Schiller var, efter hvad Lange udtalte i Fortalen til sit Hovedværk, den Kantianer, han følte sig mest beslægtet med. Schillers Digte indeholdt Langes Religion.

Som Titelen paa Langes Bog angiver, er hans Problem det, hvorledes man skal stille sig overfor Materialismen. Hans Standpunkt er her det samme som Fechners. Han vil overvinde Materialismen netop ved at gennemføre den. Hvad han priser hos Materialismen, og hvad der for ham udgør dens store historiske Betydning, det er dens konsekvente Fordring om Paa-

visning af materielle Aarsager til alle Naturfænomener. I Idealismen ser Lange derimod paa det teoretiske Omraade en stor Fare, da den let fører til at slaa af paa den strenge mekaniske Forklaring og til at indskyde subjektivt konstruerede Led i de objektive Aarsagers Række. Ogsaa Nervesystemets og Hjernens Funktioner maa forklares efter de almindelige fysiske og kemiske Love. Man maa — støttende sig til Loven om Stoffets og Kraftens Bestaaen — forfølge Paavirkningerne udefra gennem Sanseorganer, indadgaaende Nerver, Hjerne, Bevægelsesnerver, Muskler, og søge en fuldstændig og ubrudt Sammenhæng i denne hele Proces. Det er uberettiget paa noget Punkt at antage Sammenhængen for brudt. Selve Bevidstheden er ikke noget Led i denne Sammenhæng. Den er den subjektive Tilstand hos det Individ, hos hvem Processen foregaar, en anden Side af Processen, men ikke selv en Del af den. Her har Materialismen sin Grænse: netop fordi Bevidsthedstilstandene ikke ere Led eller Dele i de materielle Processer, ikke kunne forklares efter Loven om Stoffets og Kraftens Bestaaen, netop derfor falde de udenfor Materialismen, og denne kommer i Modsigelse med sig selv, naar den mener at have forklaret Alt. Den kan i det Højeste forklare den objektive, materielle Proces, som er den Maade, paa hvilken det bevidste Individs subjektive Tilstand fremtræder for den ydre Betragtning. Lange anser det for tænkeligt, at man engang vil kunne bestemme den Del af de materielle Processer, der i Tiden falder sammen med en vis Bevidsthedstilstand hos Individet; men derimod mener han ikke, at man nogensinde vil kunne give en nøjere Bestemmelse af Forholdet mellem den subjektive Bevidsthedstilstand og den objektive Nerveproces. Det er en berettiget Formodning, at der bag de to korresponderende Verdener, Materiens Verden og Bevidsthedens Verden, ligger et ubekendt Tredie som deres fælles Aarsag.

Ejendommeligt er det at se, hvorledes det 17. Aarhundredes store Hypoteser fornyes efter det naturvidenskabelige Opsving ved Midten af det 19. Aarhundrede. Som Vogt, Moleschott og Büchner forny Hobbes' Standpunkt, fornyer Lotze Descartes', Fechner og Lange Spinozas. Det er et Vidnesbyrd

om, at disse Hypoteser angive de Muligheder, mellem hvilke vor Tænkning her maa træffe sit Valg. Ved nærmere Undersøgelse vil man finde, at det ikke er en simpel Genoptagelse, men en Fornyelse af de ældre Hypoteser, der er sket. Ikke blot det naturvidenskabelige Grundlag, men ogsaa den filosofiske Udformning er en anden end hos det 17. Aarhundredes store Dogmatikere. Der er større kritisk Besindighed tilstede, klarere Bevidsthed om, at det her drejer sig om at finde de bedste og mest konsekvente Synsmaader i en Diskussion, der neppe vil kunne afsluttes, ikke om at opstille definitive Systemer. Man mærker, at den kritiske Filosofi, hvis Gennembrud ligger imellem de to Epoker, ikke har arbejdet forgæves.

Langes Standpunkt, som fra en Side viser tilbage til Spinoza, viser nu netop fra en anden Side tilbage til Kant. Han bliver ikke staaende ved den dobbelte Form for Tilværelsen — som Bevægelse og som Bevidsthed, men gør opmærksom paa, at hele Materien, Verden udenfor os saavel som vor egen Organisme, Hjerne og Sanseorganer medindbefattede, kun er til for vor Bevidsthed, er et Bevidsthedsprodukt. Det er i Kraft af vor Organisation, at vi opfatte Verden, som vi opfatte den. Det har Kant paavist, og den senere Sansefysiologi har bekræftet det. Atter her overvindes Materialismen ved at gennemføres konsekvent. Ti selv om det indrømmes den, at hele vor Verdensopfattelse er et Produkt af vor materielle Organisation, saa er selve denne materielle Organisation dog kun et Bevidsthedsobjekt, existerer umiddelbart kun i og for Bevidstheden. Materie og Organisation ere vore Forestillinger, selv om det er Forestillinger, vi nødvendigvis danne, og danne efter bestemte Love. Striden mellem Materie og Aand er saaledes endt til den sidstes Fordel. Den naive Tro paa Materien maa forsvinde ved nærmere Undersøgelse, og den kan forsvinde, uden at Naturforskningens Erobringstog derved i mindste Maade hæmmes. — I den Maade, Lange her stiller sig overfor Materialismen, har han én Forgænger i Schopenhauer. Omtrent samtidigt med Lange udtalte den berømte Wienerpatholog *Rokitansky* en lignende Opfattelse [127]).

Der er i Langes Fremstilling i »Geschichte des Material-

ismus« en vis Vaklen med Hensyn til, hvor vidt han vil strække Subjektivismen[128]). Lejlighedsvis udtaler han, at selve Modsætningen mellem Tingen i sig og Fænomenet er et Produkt af vor Organisation, og at vi derfor ikke vide, om denne Modsætning har nogensomhelst Betydning udenfor vor Erfaring. Andre Steder (især i 2. Udg.) taler han om en til vor Erkendelse svarende Tingenes Orden. I et Brev til Naturforskeren Dohrn (hos Ellissen p. 258—262) udvikler Lange, at der med Hensyn til hele dette Spørgsmaal maa skelnes mellem fire forskellige Stadier: 1) den naive Tro paa det sanselige Skin; 2) den Erkendelse, at Sanserne ikke give os Tingene, som de i sig selv ere, men Luftsvingninger som Lyd, Ætersvingninger som Farve o. s. v. — det er Naturvidenskabens Standpunkt; 3) den Erkendelse, at vor Forstand lige saavel som vore Sanser høre med til vor Organisation, og at derfor selv den videnskabeligt korrigerede Sanseopfattelse ikke giver os Tingen i sig — det er Kants Standpunkt; 4) endeligt den Erkendelse, at selve Modsætningen mellem Ting i sig og Fænomen er et Produkt af vor Organisation, hvorfor der kan tvivles om dens Gyldighed. Denne fundamentale Tvivl kan efter Lange ikke hæves ad Erkendelsens Vej. Den betegner Videnskabens Grænse, ud over hvilken kun Digtningen, ikke Tænkningen kan føre. Lange bebrejder Kant, at han blev staaende paa det tredie Stadium; Kants romantiske Efterfølgere bebrejder han, at de »tumlede ud over det fjerde Stadium ind i Digtningen og blandede Kritik og Digtning i deres Systemer istedetfor at bringe dem i et klart afgrænset Forhold til hinanden«.

Ved denne Opfattelse har Lange dog overset, at naar vor Erkendelse paa selve sin Grænse anvender de samme Principer som indenfor Grænsen, maa den nødvendigvis fastholde Modsætningen mellem Subjekt og Objekt, Erkendelse og Ting: i modsat Fald vilde den under en eller anden Form komme til at antage en Skabelse af Intet, en Kausalitet ud fra en absolut Enhed. Det er en Lov for al Erkendelse, at hvad vi forstaa, kun forstaas ved Hjælp af *flere* Præmisser eller Betingelser[129]). Anerkender man ikke denne Lov, hildes man i Vanskeligheder,

som ligefra Nikolaus Cusanus af atter og atter dukke op i Tænkningens Historie.

Lange benytter ligesom Schopenhauer Idealismen (i Betydning af Subjektivisme) til at lette Materialismen af Sadlen. Men han hylder ogsaa Idealismen i Ordets praktiske Betydning. Det er ikke nok for ham at hævde Virkelighedens subjektive Karakter; derved vilde jo Virkeligheden ikke blive anderledes, end den er, slet eller god. Men han hævder, at ligesaa dybt begrundet i den menneskelige Natur som Trangen til Opfattelse og Forklaring af Virkeligheden efter naturvidenskabelige Love, er Trangen til at danne ideale Billeder og betragte dem som Udtryk for den højeste Virkelighed. Den producerende Kraft, der ytrer sig i Sansning og Tænkning, slaar sig ikke til Ro med det Givne, men higer udover det for at danne en Idealverden. Mennesket kan ikke undvære en Supplering af Virkeligheden. Alle Religioner og alle spekulative Systemer ere Produkter af denne Trang. De adskille sig fra det videnskabelige Virkelighedsbillede ved, at det ikke er den for Alle fælles Organisation, Slægtens Natur, der virker ved deres Opstaaen, men individuelt-personlige Tendenser og Fornødenheder, og tillige ved, at en fuldstændig Erfaringsbekræftelse ikke er mulig. Det er af stor Betydning at fastholde denne Forskel, for at man ikke skal slaa fast som bogstavelig Sandhed, hvad der kun er et Symbol. Enhver Betydning for Erkendelsen af Virkeligheden maa fraskrives de religiøse og spekulative Ideer. Men paa den anden Side maa der ogsaa skelnes mellem saadanne Ideer og blotte Hjernespind. Skønt Lange enkelte Steder lader Digtningen begynde, hvor Erkendelsen ender, hævder han dog andre Steder (1. Udg. p. 539, 541. 2. Udg. II. p. 540), at Spekulationen staar imellem Erfaringsvidenskaben og Poesien: hist raader Stoffet, her den frie Form; Spekulationen søger at forene begge. Tydeligere er den Forskel, Lange finder i, at Ideen skal bedømmes efter sin Værdi for vort aandelige Livs Udvikling, ikke efter sin Begrundelse og Oprindelse (1. Udg. p. 346 f. 2. Udg. II. p. 545). Vi betragte jo dog Kølner Dom som Andet og Mere end en Stenhob! Ja, Lange taler endog om, at den praktiske Idealisme kunde hænge sammen med den

ubekendte Sandhed, skønt paa en anden Maade end Materialismen gør det: Ideen er Billede og Symbol for et uerkendeligt Absolut! (1. Udg. p. 346, 539, 541, 545. — 2. Udg. II. p. 494 o. fl. St.).

Atter her viser det sig, hvor vanskeligt det er at anbringe en absolut Grænse. Lange bliver her uvilkaarligt Platoniker. Hvoraf ved han, at de Ideer, der for os udtrykke det højeste Værdifulde, ere Afbilleder eller Symboler? Og paa den anden Side — dersom hans skarpe Forskel mellem Ideer og videnskabelig Erkendelse holdes fast — hvem vil saa arbejde paa Ideernes Udviking, hvis de slet ingen real Betydning have? De spekulative Ideer kunne kun hævdes i deres Betydning ved at ses som Hypoteser, i hvilke den menneskelige Tanke drager de sidste Konsekvenser af, hvad der til den givne Tid staar fast for den. Det maa da overlades nærmere Prøvelse, hvilken teoretisk og praktisk Betydning de kunne have; men praktisk Betydning kunne de neppe have, naar de slet ingen teoretisk Betydning have. Hvad endeligt selve den praktiske Betydning angaar, giver Lange intet bestemt Kriterium, ingen Maalestok. Hvor han antyder sin etiske Opfattelse, siger han, at den naturlige Sympati, der for Auguste Comte var Etikens Grundlag, ikke er nok til en idealistisk Etik, og han betragter Ideen om en Totalitet, til hvilken vi høre, som det aprioriske Grundlag for Etiken, ved hvilket den moralske Lovs ubønhørlige Strenghed ene bliver forstaaelig. Men strax bliver han igen betænkelig: fører Ideen ikke ofte vild, og kan det ikke især overfor Religionssystemerne spørges, om det ikke er bedre simpelthen at overlade sig til den naturlige Sympatis forædlende Virkning end at høre paa Profetstemmer, der kun altfor ofte have ført til den frygteligste Fanatisme? — En nærmere Undersøgelse af Forholdet mellem Formalisme og Realisme i Etiken har Lange ikke givet. I sine etiske Ideer var han Discipel af Kant, eller snarere af Schiller, skønt han saa Begrænsningen af deres Opfattelse.

Sin Lære om de religiøse Ideers symbolske Karakter og praktiske Værdi anvender Lange ikke blot paa den filosofiske Spekulation, men ogsaa paa de positive Religioner. »Naar Mate-

rialismen angriber Kristendommen som Kulsviertro, saa overser den — hævder Lange — Muligheden af en friere, ideal Opfattelse af de kirkelige Traditioners Indhold. Man skal se paa Ideernes Værdi og ikke paa deres bogstavelige Formulering. I en vis Forstand ere Religionens Ideer uforgængelige. Hvem vil gendrive en Messe af Palæstrina eller godtgøre, at Rafaels Madonna er en Vildfarelse? I det inderligt bevægede Aandsliv hos de virkeligt Fromme rører sig Noget, som den idealt sindede Fritænker maa forstaa og maa sympatisere med! Lange ønsker en Omtydning af de kirkelige Lærdomme, i Kants, Fichtes og Schleiermachers Aand, for at Kristendommens etisk-ideale Indhold kan uddrages af Bogstavhylsteret; Hegels Religionsfilosofi var ham derimod for konservativ. Direkte Polemik mod den positive Religion vil han ikke, for at Folkets Enhed og Aandslivets Kraft ikke skal lide. Et af to, vil han hellere for en Stund ofre Oplysningen end Kraften, naar blot Lærefriheden sikres og Præstevælde holdes borte. Han har et aabent Blik for de store Modsætninger i vor Tid og venter fra Filosofiens Side som Bidrag til at mildne Kampen især mere indtrængende Forstaaelse af den menneskelige Udviklings Natur og Love. Han slutter sit geniale Værk med at udtale det Haab, at alvorligt Arbejde i denne Retning vil bære sin Frugt. —

Den store Interesse for Kants Filosofi, som Langes Værk dels vidnede om dels vakte, førte til et ivrigt Studium af den store Filosof, som Romantikens Filosofi troede at have overvundet. Paa flere Punkter viste der sig Uenighed om, hvorledes Kant var at opfatte. En rig Kantliteratur opblomstrede, der i adskillige Henseender førte til en nøjagtigere Opfattelse af Kant, hans Opgave, hans Metode og hans Stilling i Filosofiens Historie. Selv om man ofte fortabte sig i Undersøgelser, der havde mere filologisk end filosofisk Betydning, saa blev det dog af stor Betydning, at Kant forstodes rigtigere end før. Dette skyldes især Arbejder af COHEN, FR. PAULSEN, LAAS og VAIHINGER, hvortil senere kom de Bidrag til Belysning af Kants Udvikling og Tankegang, som B. ERDMANN, R. REICKE o. Fl. fremdrog af Kants uudgivne Optegnelser og Breve. I den af Berlinerakademiet begyndte store Udgave af Kants Vær-

ker vil Interessen for den kritiske Filosofi sætte sig et smukt Minde.

I en aandfuld Afhandling *Was uns Kant sein kann* (Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. 1881) har FRIEDRICH PAULSEN søgt at bestemme den Betydning, som Kant kan have for vor Tid. Denne Betydning beror ikke paa en ligefrem Genoptagelse af hans Lære, men paa en Behandling af Problemerne i hans Aand. Den saakaldte *Nykantianisme* betegner derfor ikke nogen sluttet Skole, men en Bestræbelse for erkendelsesteoretisk Prøvelse af de Begreber, vi operere med. WILHELM WUNDT har i sin Afhandling *Was soll uns Kant nicht sein?* (Philosophische Studien VII) taget Ordet mod nogle Nykantianeres vel dogmatiske Tilslutning til den gamle Mester og paavist, hvorfor Kants Lære ikke kan opstilles som en for vor Tids Videnskab gældende Erkendelsesteori.

b. EUGEN DÜHRING.

Aaret før Langes »Geschichte des Materialismus« udkom et af de mest udmærkede erkendelsesteoretiske Arbejder i den sidste Halvdel af Aarhundredet, nemlig Eugen Dührings *Natürliche Dialektik.* Det tager forsaavidt sit Udgangspunkt i den kritiske Filosofi, som det paa mere radikal Maade vil genoptage Kants Problem, som Romantikens »Syndflod« havde skyllet bort. Blandt senere tyske Arbejder nævner det kun Trendelenburgs »Logische Untersuchungen« med stor Anerkendelse som Forgænger; af udenlandske Tænkere nævnes Comte og Stuart Mill, som dog ikke særligt have behandlet Bogens Emne. Bogen er allerede nu en literær Sjældenhed, da Forfatteren ikke har udgivet den paany, maaske fordi hans Standpunkt senere har ændret sig i mere positivistisk Retning. Og dog er det sikkert den bedste af alle Dührings Bøger, baade hvad Form og Indhold angaar. Den er et interessant Indlæg til Belysning af Forholdet mellem kritisk Filosofi og Positivisme, to Retninger, der brydes ikke blot hos Dühring, men i hele den nyeste Tids Filosofi. Ved to Grundtanker nærmer Dühring sig allerede her

Positivismen. Endnu skarpere end Kant og Schopenhauer hævder han, at Begrundelsens Lov (den tilstrækkelige Grunds Princip) kun er en Lov for vor Tænken, ikke for Virkeligheden, der er mere omfattende end vor Tænken. Og han opstiller paa den anden Side den manglende Grunds Princip, hvorved Bevisbyrden paalægges den, der opstiller en ny Paastand, idet det hidtil Givne bliver at fastholde, saalænge der mangler Grund til at forlade det. Ved den første Grundtanke afviser han den rationalistike Dogmatisme, ved den anden Idealismen og Dualismen; gennem begge arbejder han sig frem til at bygge paa den givne Virkeligheds Grund uden Indblanding af Forestillinger, som ikke ere hentede fra den. Han fortsætter Ludwig Feuerbachs Værk og er Positivismens vigtigste Repræsentant i Tyskland. Selv kalder han sin Filosofi for Virkelighedsfilosofi. De store Grundtræk af Virkeligheden, som Erfaringen lærer os at kende, skulle danne Basis baade for Livsanskuelse og for Livsførelse. Filosofien er for ham ikke blot Teori, men Udtryk for personligt Sindelag.

Efter Dührings Opfattelse har det 19. Aarhundrede en afgjort reaktionær Karakter — det tekniske Omraade gør ene en Undtagelse. Det 17. Aarhundrede stod for ham som den i videnskabelig Henseende klassiske Tid. Alvorlig Videnskab begynder først med det, og vort Aarhundrede har Intet frembragt, som kan fordunkle det. Dühring tænker her især paa Galilei, Huyghens og Newton i Naturvidenskaben og paa Bruno, Hobbes og Spinoza i Filosofien. Det er Grundtankerne hos disse store Forskere, vi endnu tære paa. Det er ejendommeligt for Dühring, at de store, kraftige og frugtbare Begyndelsestanker for ham have langt større Betydning end den specielle Gennemarbejdelse og Erfaringsbekræftelse. Det hænger sammen med hans historiske Blik og med hans Sans for det Geniale; men det fører ham til at miskende den Betydning, det har, at de store Tanker finde deres Bekræftelse i specielle Erfaringer, hvilken Betydning dog en Positivist allermindst burde miskende. Denne Tendens hos Dühring, som sikkert blev næret ved, at at hans Blindhed hindrede ham i Selvsyn og Selvorientering, tog til hos ham i Løbet af hans Udvikliug og blev af skæbne-

svanger Betydning ikke blot for hans Filosofi, men ogsaa for hans ydre Livsforhold.

Medens han priser det 17. Aarhundrede som de store Tankers Tid, priser han det 18. Aarhundrede for den reformatoriske Anvendelse af disse Tanker. Naar hans egen Tid forekommer ham ringe, saa vender han sig med des større Haab mod Fremtiden. Han føler sig som Bebuder af en Retning i Tænkning og Liv, der først i en fjern Fremtid vil kunne vinde Udbredelse. Hans store Tankeenergi og Tankefylde forenes med Reformatorens Selvfølelse — desværre ogsaa med en Bitterhed og en Mistænksomhed, som hans Skæbne har næret, men som gøre hans senere Skrifter i mange Partier uhyggelige ved grove Udfald mod dem, han kalder sine Fjender. Hans Skrifter have et stærkt personligt Præg, baade i Ordets gode og i dets mindre gode Betydning. Selv har han skildret sin Personlighed og sit Liv i den mærkelige Bog *Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämmtlichen Schriften* (Karlsruhe und Leipzig 1882). Han har Ret i, at hans Sag og hans Liv hænge nøje sammen, og til hans Ære skal det siges, at Sagen hos ham staar foran Livet; mindre Ret har han maaske i, at hans Fjender hænge saa nøje sammen med hans Sag og hans Liv, som han antyder i Titelen.

EUGEM DÜHRING er født i Berlin 1833. Hans Slægt stammede — hvad han satte stor Pris paa — fra Sverig. Af sin Fader blev han opdragen i Rousseau'sk Aand, under Indflydelse af en frisindet religiøs Tænkemaade. Opdragelsen udviklede Selvstændighed og Fasthed i Tankegangen. Tidligt bleve Matematik og Astronomi Hovedinteresser. Efter Faderens Død kom han paa et Gymnasium, der tillige var Pensionat, men hvor han var ligesaa lidt fornøjet med den aandelige som med den legemlige Kost. Siden studerede han Jura og arbejdede en Tid som praktisk Jurist. En Øjensygdom, der medførte Blindhed, gjorde denne Virksomhed umulig og gav Anledning til, at han besluttede at benytte sit store Kundskabs- og Tankeforraad til at betræde den videnskabelige Forfatterbane. Hans Hustru, senere hans Søn, var hans Sekretær. En Række af filosofiske, nationaløkonomiske og videnskabshistoriske Værker vidne om,

at den energiske Tænker ikke forgæves satte sin Lid til de indre Hjælpekilder, da de ydre lukkedes for ham. Af hans Skrifter ere, foruden det allerede omtalte, at nævne *Der Werth des Lebens* (1865), *Cursusder Philosophie* (1875) (omarbejdet til *Wirklichkeitsphilosophie* 1895), *Logik und Wissenschaftstheorie* (1878), *Ersatz der Religion durch Vollkommeneres* (1883). Han virkede som Privatdocent ved Berlineruniversitetet, hvor hans Forelæsninger hørte til de mest besøgte. Hans Harme over at være bleven forbigaaet ved Besættelsen af Professorater og hans Kritik af Universitetsforholdene bragte ham i en skarp Modsætning til de ledende Kredse ved Universitetet, og da han mente, at Helmholtz havde tilranet sig Æren for Opdagelsen af Loven om Energiens Bestaaen, der tilkom Robert Mayer, i hvem Dühring saa det 19. Aarhundredes Galilei, — fik hans Indignation særligt Luft i gentagne voldsomme Angreb paa den berømte Fysiker. Ministeriet straffede ham efter det filosofiske Fakultets Indstilling med at berøve ham Retten til at holde Forelæsninger. At dette var en ubillig Haardhed mod den blinde Filosof, synes efter Alt, hvad der foreligger, at være klart, selv om hans Polemik var utilbørlig baade i Indhold og i Tone. Den Beskyldning, Dühring rettede mod Helmholtz, bliver kun forklarlig ved, at han paa Grund af sin Blindhed ikke fulgte omhyggeligt med Literaturen; ti Helmholtz havde i Virkeligheden, saasnart han opdagede, at han havde en Forgænger i Mayer, ikke forsømt nogen Lejlighed til at give denne den Ære, der tilkom ham. Men tillige virkede her hos Dühring den Overvurdering af de første Ideer i Modsætning til den exakte Gennemførelse, som vi ovenfor have omtalt; hvad der lod ham stille Robert Mayer saa højt over alle hans Medbejlere, var den samme Grundbetragtning, der lod ham sætte det 17. Aarhundrede saa højt over det 19. Og endeligt medvirkede hans Mistænksomhed, der sandsynligvis næredes ved den Isolation, Blindheden medførte, og som lod ham finde »Fjender« paa alle Kanter. Næst Professorerne vare Socialdemokraterne og Jøderne hans »Fjender«. »Modstandere«, hvem det var om Sandheden og ikke om egen Fordel at gøre, mener han derimod ikke at have truffet paa sin Vej! (Leben, Sache und Feinde. Kap. 14). Han er

saa sikker paa at have alle gode Magter paa sin Side, at han siger i Slutningen af sin Selvbiografi: »Ueberhaupt sind meine Feinde wesentlich keine andern Elemente gewesen, als diejenigen, welche auch Feinde der besseren Menscheit sind!«

Efter i nogle Aar at have virket ved frie Foredrag har Dühring nu trukket sig tilbage til en lille By i Berlins Nærhed, beskæftiget med naturvidenskabelige og literaturhistoriske Arbejder. En stor og ædel Kraft er her trængt til Side, skønt ikke brudt, ved Ulykke og ved egen og Andres Skyld.

α. Erkendelsesteori.

I sin Undersøgelse af Erkendelsen arbejder Dühring (især i »Natürliche Dialektik«) ganske i den kritiske Filosofis Aand. Han søger at paavise vor Erkendelses Ejendommelighed i Form og Fremgangsmaade for at kunne afgøre, hvorvidt vi tør betragte dens Former og Resultater som Udtryk for Tilværelsen. Han forsøger altsaa en kritisk Prøvelse af Forholdet mellem Tænken og Realitet.

Et Hovedpunkt er det her for ham, at Tænkningen stedse søger efter *kontinuerlig Sammenhæng* og stedse søger at *fortsætte* sin Gang. I Matematiken opstaar derved Uendelighedsbegrebet, idet der ingen Grænser kunne sættes for en Størrelses Aftagen eller Tiltagen. I Logiken komme vi i Kraft af den tilstrækkelige Grunds Princip ind i en uendelig Række, idet det ene Hvorfor stedse afløser det andet. Overfor denne Tendens til stadig Sammenhæng og Fortsættelse stiller Dühring, hvad han kalder *det bestemte Antals Lov.* Ethvert *virkeligt* Givet, ethvert *faktisk* Resultat er begrænset og udviser et bestemt Antal Dele i Tid og i Rum. Uendelighed og Ubegrænsethed betyder kun Mulighed af Fortsættelse, en Mulighed, som ikke altid er realt berettiget. Og hvor Fortsættelsen virkeligt kommer, sker den gennem successive Tilføjelser af enkelte, bestemte Elementer. — Der fremtræder altsaa her efter Dühring en karakteristisk Forskel mellem Tanken og Virkeligheden.

Tanken maa være smidig og utrættelig forat kunne følge Virkeligheden i alle dens Svingninger, forat kunne stige og

synke med Fænomenerne og opdage alle Afhængighedsforhold mellem disse. Men den Lov, den maa følge for at kunne fyldestgøre sin Opgave, maa man — indskærper Dühring — ikke overføre paa Naturen, selve den virkelige Tilværelse. Det ses klart ved at sammenligne den reale Videnskab med den formale. I Astronomien staa de bestemte givne Størrelser i Modsætning til den rene Matematiks ubegrænsede Frembringelsesmulighed. I Kemien ere Atomtallene Exempler paa det bestemte Antals Lov. Ja, alle virkeligt givne Tal og Størrelser ere endelige: der er et bestemt Antal Kloder i Himmelrummet, et bestemt Antal Atomer i Materien; i hvert Øjeblik er et aldeles bestemt Antal Tidsdele forløbet; Jorden har bevæget sig om Solen et vist bestemt Antal Gange; Aarsagsrækken bestaar af et endeligt Antal Led.

Med stor Resoluthed drager Dühring af det bestemte Antals Lov den Slutning, at Naturprocessen, Indbegrebet af alle Forandringer i Naturen, maa have havt en Begyndelse. En uendelig Regres kan ikke tænkes. Forud for den af Forandringer opfyldte Tid ligger da en evig Væren, hvor Differenserne, de indre Forskelle, der medføre Succession og Forandring, endnu ikke fremtraadte *som successive*. Samtidig Mangfoldighed kan meget vel have været til Stede og maa have været til Stede, ti den indeholder Spirerne (eller, som Dühring siger, Rødderne) til Alt, hvad vi betegne som Proces og opfatte som bestemt Existens (Wirklichkeitsphilosophie. p. 15). Tiden og Aarsagsrækken bleve først til ved Overgangen fra denne ensartede og uforanderlige Tilstand til Udfoldelsen af Differenser og Forandringer. — Denne regressive Afslutning af Aarsagsrækken i en uforanderlig Tilstand er for Dühring tilfredsstillende ikke blot fra Tankens, men ogsaa fra Følelsens Synspunkt.

Men Dühring har fremhævet Modsætningen mellem Tænkningens ideale Kontinuitet og den stadigt i Sondring og Udstykning givne Erfaringsvirkelighed saa stærkt, at han ender i en uløselig Gaade. Hvorledes er nemlig en Overgang fra absolut Ligevægt og Ensartethed til Succession og Forandring mulig? Han er her i sin positivistiske Tænkning kommen til at staa overfor det samme Problem, som Böhme og Schelling havde fremsat

i mytologiserende og spekulativ Form. Han vil mildne Paradoxet ved at henvise til, at hver Gang, der indenfor vor Erfaring opstaar et nyt Fænomen [en ny Kvalitet], have vi egentligt en absolut Begyndelse. (Cursus p. 79. Logik p. 191). Men Forskellen er, at det Nye og Begyndende i vor Erfaring vækker Forundringen og giver Tanken et Problem, der kan sysselsætte den, medens hin skarpe Modsætning mellem absolut Identitet og Forandring en Gang for alle gør Tankens Arbejde haabløst. Ikke blot en Forskel, men en Strid mellem Tænken og Virkelighed kommer Düring her til at statuere. — Naar man har Valget mellem at antage en saadan Strid og at antage, at Tilværelsen er uafsluttelig ligesom Tænkningen, synes denne sidste Mulighed at være at foretrække. Der finder et stadigt Vexelspil Sted mellem Tanken og Virkeligheden: der viser sig, efterhaanden som Forskningen skrider frem, ny Kontinuitet bag den tilsyneladende Diskontinuitet, og forsaavidt bekræfter Virkeligheden Tankens Ideal; men tillige opdages ny Diskontinuitet, hvor der syntes at være Kontinuitet i det Givne, og Problemet om, hvorvidt Virkeligheden kan forstaas, stilles da paany. Dogmatikeren har hos Dühring faaet Overhaand over den kritiske Filosof paa Grund af hans store Iver for at lade Virkeligheden komme til sin Ret.

Paa den anden Side lægger Dühring meget stor Vægt paa den indre Sammenhæng mellem Tænkningen og Virkeligheden. Tilværelsen selv fortsætter sig ind i vor Tænkning, hvor denne udfolder sig efter sit sande Væsen. Til Forholdet mellem Forudsætninger og Slutning (Grund og Følge) svarer i de virkelige Processer Forholdet mellem Aarsag og Virkning. Til Logikens Identitetsprincip svarer den enkelte Tings Identitet med sig selv, uagtet den forekommer i forskellig Sammenhæng. Til vor Tænknings Kombinationer og Deduktioner svarer Naturens Enhed og Vexelspillet af Kræfter ved Fænomeners Opstaaen. Vi opfatte herved ikke Naturen i Analogi med menneskelig Bevidsthed, men som virkende paa en saadan Maade, at den menneskelige Erkendelse faar et til dens egen Beskaffenhed svarende Materiale at undersøge. Og selv om vor Analyse aldrig vil kunne udtømme den store Sammenhæng i Naturen, ophører

ikke Nødvendigheden af at hævde Slægtskabet mellem det, der virker i Tingene, og det, der virker i Forstanden.

Hvad der fremtræder i vore videnskabelige Principer, er efter Dühring Frugten af Kræfter, der længe have arbejdet i en bestemt Retning, før de komme til klar Bevidsthed. Bevidsthed og Tanke bero paa Noget, der ligesaa lidt er Bevidsthed og Tanke, som den bevægende mekaniske Kraft selv er Bevægelsesfænomen. Men det er en berettiget Hypotese at forestille os den ikke i Bevidstheden fremtrædende Grund til vor Tankevirksomhed som stemmende med Grunden til, at Natursammenhængen viser sig for os at være forstandsmæssigt ordnet. (Nat. Dial. p. 155, 225. Logik p. 173. Leben, Sache etc. p. 303). Hvad der faar os til at tænke, er altsaa det Samme, der faar Naturen til at virke.

Denne sidste Tankegang faar nu efterhaanden en saadan Overvægt over Dühring, at han i sine senere Skrifter fører en voldsom Polemik mod den kritiske Filosofi, der hævder, at vi ikke erkende Tingene i sig selv, fordi vor Erkendelse ikke blot er bestemt ved Tingenes Natur, men ogsaa ved vor egen Natur. Han ser i denne Opfattelse en Forsumpning af Videnskaben, en hyklerisk Lempen af Tænkningens Resultater efter hvad Trangen til at antage en hinsidig Verden fordrer. Atter her er det det bestemte Antals Lov, der ligger til Grund: Tallet er Exempel paa, at vi raade over Begreber, der udtrykke det Værende paa den Maade, at der imellem Virkeligheden og Begrebet slet ikke finder noget ved Jegets Beskaffenhed betinget Indskud Sted. (Logik p. 165).

Ligesaa skarpt som Dühring ellers fremhæver Modsætningen mellem Tænken og Væren, ligesaa bestemt fremhæver han her Muligheden af, at de fuldstændigt kunne dække hinanden. Hist har han nærmest den formale Viden for Øje, her den reale. Men de kunne ikke holdes helt ude fra hinanden, hvad der viser sig deri, at netop de bestemte Tals Lov stiller Forskningen nye Opgaver — nemlig Udfindelse af, hvorfor Forandringer netop ske, naar disse bestemte Tal ere naaede.

Det er Dührings Fortjeneste af den nyere Erkendelsesteori, at han sætter Problemet om Forholdet mellem Kvalitet og Kon-

tinuitet, mellem de bestemte Vendepunkter og de sammenhængende Processer i saa klart og tydeligt et Lys. Hans hele Standpunkt er bestemt ved en Brydning af Kriticisme og Positivisme, og indeholder en Opfordring til en nærmere Undersøgelse af Forholdet mellem disse to Retninger.

β. Verdensopfattelse.

Dühring lægger stor Vægt paa Udviklingen af en *Verdensskematik*, der skal give et udformet Billede af den virkelige Tilværelses almindelige Træk. Deri bestaar Virkelighedsfilosofiens Opgave. Den skal føre til et Erfaringens System, medens den tidligere Metafysik var en Slags Alkymi, der ad mystiske Veje vilde udgrunde Tilværelsens Væsen. — Paa dette Punkt minder han om Comte og Spencer. Han er i sin »Skematik« mere abstrakt end Spencer og mindre original end Comte.

Mit System, siger han, kender ikke to Virkeligheder, men kun en eneste, Naturen og dens Dele. Han nærmer sig til Materialismen ved at fremhæve, at Alt i Verden har en materiel Side, og at man ved at følge de materielle Fænomener i deres anskuelige Sammenhæng maa kunne finde Alt, hvad der har Realitet. Men han vil ikke blive staaende ved de blotte Fænomener. Derved fjerner han sig fra »den sædvanlige, ret plumpe Materialisme«. Ofte bruger han vel Ordet *Materie* i Betydning af *Væren*, *Verdensmedium*, *Bæreren af alt Virkeligt*. Men han fremhæver udtrykkeligt, at Materiebegrebet maa udvides og uddybes saaledes, at det bliver klart, at Anlæggene til Bevidsthedsfænomenerne ligesaa vel findes i Naturen som Mulighederne til alle andre Fænomener. *Det filosofiske Materiebegreb* indeholder Mere end Fysikernes og Kemikernes, da det skal være Begrebet om det, der ligger til Grund for alle legemlige og aandelige Tilstande, og som omfatter den hele og fulde Virkelighed. (Cursus p. 62, 75. Leben, Sache etc. p. 302 f.). Materialismen er for Dühring kun en »Piedestal«, et realt Grundlag, ydre, mekanisk Ramme for Verdensopfattelse og Livsanskuelse, ikke selve den udtømmende, fyldige Forklaring af Tilværelsen.

En Lære, man ikke venter at finde hos Dühring, er Antagelsen af *Formaal* i Naturen. For at forstaa ham ret paa dette Punkt maa man lægge Mærke til, at han skelner mellem Formaal (Zweck) og Hensigt (Absicht). (Logik p. 203). Naar han tillægger Formaalsbegrebet Gyldighed for vor Naturopfattelse, er det, fordi de i Naturen virkende Kræfter og Dispositioner stedse udvise visse Tendenser, arbejde i visse Retninger, og først og fremmest, fordi de *virke sammen* og derved gøre, at Naturen fremtræder som en systematisk Enhed. Hine Tendenser føre ikke altid — ligesaa lidt i den ydre Natur som i det bevidste Menneskeliv — til afsluttede Resultater. Men hvad enten Maalet naas eller ikke, fremtræder *den kombinerede Virken af mangfoldige Elementer* som et karakteristisk Hovedtræk ved alle Processer. Ved Opfattelsen af Naturen maa man ikke blot lægge Mærke til de almindelige Love, men ogsaa til Retninger og Tendenser af de Processer, som gaa for sig, og til de Typer og Former, i hvilke Naturvirksomheden fremtræder. Naturen danner en Trinrække, idet de lavere Tilværelsesformer ere Grundlag for de højere. Maalestokken, ved hvilken vi skelne mellem lavere og højere Former, kan kun søges i de forskellige Tendensers Resultater, i den Grad, i hvilken de føre til deres naturlige Maal. Og det sidste Maal maa være Opstaaen af Væsener, som ikke blot existere og virke, men ogsaa blive sig deres Existens og deres Virken bevidste: kun som Grundlag for bevidste Væseners Historie har det mekaniske Naturheles Historie en Mening; en gennemgaaende bevidstløs Verden vilde — siger Dühring (Cursus p. 104) — være en taabelig Halvhed, et Teater uden Skuespillere og Tilskuere. Og at paa den anden Side Bevidsthedsfænomenerne væsentligt ere at betragte som Formaal, ses af, at ubevidst og bevidst Virken kunne udrette Et og det Samme: det vilde jo være blot Luxus, at Mennesker og Dyr blive sig deres Tilskyndelssr og Motiver bevidste, naar det kun drejede sig om ydre Resultaters Opnaaelse, og naar vi her ikke stode overfor Noget, der i sig selv var Formaal. Særligt have vore Følelser (f. Ex. Elskovsfølelsen, den sociale Følelse) ikke blot deres Værdi ved at være Midler eller Motiver, der føre til Handlinger, som ere nødvendige for Livets

Bestaaen; de have umiddelbar Værdi som Udtryk for et højere Livstrin end det rent elementære. (Cursus p. 158 f. Der Werth des Lebens. 2. Aufl. p. 241).

Hvis man vilde indvende mod denne sidste Tanke, at Bevidsthedslivet dog ikke altid er forbundet med Lyst, men at Smerten indtager saa stor en Plads, at Bevidsthedslivet ikke synes at være et virkeligt »Formaal«, saa vilde Dühring henvise til, hvad han kalder *Differensens Lov*, en Lov, som under forskellige Former og Benævnelser spiller en stor Rolle i den nyere Psykologi. (Den hensigtsmæssigste Benævnelse turde være: Forholdsloven). For Dühring er den ikke blot en psykologisk Lov, men en Verdenslov. Kræfternes Antagonisme er et Hovedtræk i Verdensskematiken. Al Kraftytring, al Bevægelse og al Udvikling er betinget ved Afstand, Forskel, Modsætning. Ogsaa al Bevidsthed forudsætter Forskel. Uden Differens ingen Fornemmelse. Indenfor Bevidstheden gælder det Samme. Livets Spil vilde tabe sin Tiltrækning, hvis der ikke var Modstand og Hindring at overvinde, og hvis Trang og Tilfredsstillelse ikke afløste hinanden. Det er Tilværelsens Rytmer og Differenser, der gør den værdifuld for os; vor Livsfølelse sættes i Bevægelse ved Overgangene mellem de indbyrdes forskellige Tilstande. Uden det Drøje, Bitre og Smertelige vilde den dybe Tilfredsstillelse ved Livet ikke føles. — Den samme Betonen af Følelsens Bestemthed ved Modsætninger, der gjorde Schopenhauer til Pessimist, gør Dühring til Optimist. Schopenhauer er, hvad »Differensloven« angaar, konsekventere end Dühring, forsaavidt han antager, at Uroen og Bevægelsen ligger som en oprindelig Tendens i Verdensgrundens Natur, medens det for Dührings Filosofi bliver en stor Gaade, hvorledes successive Differencer og rytmisk skiftende Tilstande kunne have afløst den hvilende Væren, som den antager i Kraft af det bestemte Antals Lov.

De forskellige Kræfters *Kombination* er det, der gør Udvikling mulig. Hvad enten denne Kombination fører til en Ligevægtstilstand eller til en ny Bevægelse, saa bevares de enkelte Kræfters Tendenser i Udviklingens Resultat. En stadig Strid mellem Kræfterne vilde være en Absurditet — men den

findes ikke i Naturen. Undgaaen af det Absurde er et naturlogisk Princip. Kun i Undtagelsestilfælde fører dette Princip til, at uholdbare Former tilintetgøres og opløses. Som Regel gaar Naturen den positive Vej. Derfor er, efter Dührings Opfattelse, Ideen om Kampen for Tilværelsen falsk: den fremhæver jo ensidigt det negative Synspunkt og lægger Vægten paa Antagonismen i Stedet for paa Kombinationen. Dühring giver Lamarcks Teori Fortrinnet frem for Darwins.

γ. *Etik.*

Det Etiske har efter Dühring sit Grundlag i de menneskelige Drifter. Kun sit Grundlag — ti Naturen kan fejle, og derfor er en nærmere Udvikling og Korrigeren nødvendig. Jo højere et Væsen staar, des større Mulighed er der for, at det tager fejl. Desuden gælder det etisk set om at kombinere Elementer, der fra Naturens Haand endnu ikke ere forbundne, men maaske endog i indbyrdes Strid.

Spirerne til det Gode finder Dühring, ligesom Comte, i de sympatiske Instinkter. Naturen har selv sørget for, at fremmed Lidelse bestemmer vor egen Følelse paa smertelig Maade, og der gives maaske ingen Følelse, der under Kulturens Gang har faaet en saa iøjnefaldende Udvikling som denne. Den fører ikke til at kue og ophæve vor egen Individualitet. Tvertimod bestaar den etiske Udvikling baade i en Individualisering og i en Socialisering; begge høre nødvendig sammen, da den fulde Udvikling af den enkelte Individualitet først bliver mulig i et højere udviklet Samfund. Under ufuldkomnere Samfundsforhold hindres de Enkeltes frie, ejendommelige Udvikling. Men da vore nuværende Stater væsentligt ere byggede paa Tvang, hæmme de stadigt denne Udvikling. Et frit Samfund, til hvilket Spirerne ere givne i de ved fri Sammenslutning dannede Organisationer, vil først baade lade Individualiteten og Fællesskabet komme til sin Ret. I et saadant Samfund ville alle Produktions- og Konsumtionsforhold være inddragne under social Ledelse, saa at den Enkeltes hele Interesse kan knyttes til Arbejdet, ikke til Arbejdets Udbytte. Først derved bliver

en gennemgaaende Forædling af Livet muligt. Fra Socialismen adskiller Dührings Opfattelse sig dels ved, at han tænker sig frie Arbejdskommuner, ingen absolut Centralisation af Produktionen [130]), dels ved, at han ikke anser det for nødvendigt, at Udviklingen afbrydes ved et historisk Mirakel: Fremtidens Bygning vil efter hans Opfattelse opstaa ikke (som Karl Marx mener) derved, at det Onde tager til, men derved, at det Gode i Stilhed voxer. Ogsaa paa dette Punkt er Dühring afgjort Optimist, saa megen Nederdrægtighed han end mener at kunne konstatere i Verden. Han er en bestemt Modstander af Pessimismen. Kun Indignationspessimismen (Entrüstungspessimismus), saaledes som den repræsenteres af Byron og fremkaldes ved bestemte sociale Tilstande, har hans Billigelse, hvorimod han foragter den romantiske »Hinsidighedspessimisme« og den i de højere Stænder hyppige »Raaddenskabspessimisme«.

Udover Følelsen for de gode Kræfter, der arbejder sig frem indenfor den menneskelige Verden, opstaar der en *universel Affekt*, naar Blikket hæver sig til den store Enhed, af hvilken den menneskelige Verden kun er en enkelt Forgrening, — naar Tænkeren føler sig som hørende til denne Enhed og bevæget af dens Kræfter, — og naar Tanken om hans egen Skæbne gaar op i Tanken om den store Tingenes Orden, indenfor hvilken saa mange gode Spirer have kunnet udfolde sig. —

Ikke blot ved de Problemer, den stiller, men ogsaa ved den ædle, antike Stil, i hvilken den er gennemført, og ved den Sammenhæng, den sætter mellem Tænkning og Personlighed, staar Dührings Filosofi som et af de mest karakteristiske Tankeforsøg i den Menneskealder, som fulgte efter Romantikens Fald og Naturvidenskabens nye Opsving ved det 19. Aarhundredes Midte. Aaret 1880 danner her et karakteristisk Vendepunkt, idet en Kreds af betydeligere Forskere afslutte deres Virksomhed omtrent ved denne Tid, nemlig, foruden Dühring, Lotze, Fechner, Darwin og Spencer; kort forud var Lange bukket under. I et særligt Skrift skulle nogle Hovedformer af Filosofiens Historie i det følgende Fjerdedelsaarhundrede fremstilles.

NOTER TIL ANDET BIND.

[1]) S. 4. Kun et enkelt Punkt skal her berøres, som ikke vel kunde finde Plads i Texten. Wolff havde omformet den Spinoza-Leibnizske Identitetshypotese til en udvortes Parallelteori, der med Rette kunde bære Navnet Duplicisme. (Smlgn. Note 76 til første Bind). Det var denne Teori, som især havde vakt Forargelse hos hans teologiske Modstandere; men ogsaa af andre Grunde maatte den befindes vanskelig, og den blev Genstand for megen Kritik og snart opgiven af flere Wolffianere. En skarpsindig og selvstændig Tænker, Kants Lærer, Martin Knutzen i Königsberg, der ligesaa lidt kunde finde sig i den sædvanlige Vexelvirkningslære som i Wolffs udvortes Parallelisme, søgte en Løsning af Vanskeligheden ved at genoptage Leibniz' Tanke om Materiens sidste Elementer som »forestillende« (psykiske) Væsener. Derved bortfaldt Uensartetheden af de Elementer, der ved en Antagelse af Vexelvirkning mellem Sjæl og Legeme, skulde paavirke hverandre. Sjælemonaderne antoges kun i Grad, ikke i Væsen forskellige fra Legemmonaderne. Den kartesianske Dualisme, som Wolff paa sin Vis havde fornyet, faldt dermed bort, og Problemet om Forholdet mellem Sjæl og Legeme blev udvidet til at være et Problem om Tingenes Vexelvirkning overhovedet. Knutzen har herved opstillet en Teori, der senere blev udviklet af Herbart og især paa karakteristisk Maade af Lotze. — Smlgn. Benno Erdmann: ***Martin Knutzen und seine Zeit.*** Leipzig 1876. p. 64—97. — En lignende Teori opstilledes iøvrigt af den eklektiske Berlinerakademiker Prémontval. Se Dessoir: ***Geschichte der neueren deutschen Psychologie*** I. p. 45.

[2]) S. 6. »Man plejer at inddele Sjælens Evner i Erkendelsesevne og Begæreevne, og at regne Følelsen af Lyst og Ulyst til Begæreevnen. Men det forekommer mig, at Sjælens Billigelse, Bifald og Velbehag, som dog egentligt ere meget forskellige fra Begæren, ligge imellem Erkendelse og Begær. Vi betragte Naturens og Kunstens Skønhed med Lyst og Velbehag, uden mindste Rørelse af Begær . . . . Det forekommer mig

hensigtsmæssigst at give Sjælens Velbehag eller Mishag, der vel er en Spire til Begær, men ikke selve Begæret, et eget Navn . . . Jeg vil kalde det Vurderingsevnen (Billigungsvermögen), for derved at sondre det baade fra Erkendelsen af Sandheden og fra Stræben efter det Gode,« Mendelssohn: *Morgenstunden*. Berlin 1786. p. 118—119.

[3]) S. 20. At Lessing bruger Begreberne Opdragelse og Aabenbaring i billedlig Betydning, kan der efter hans egen Erklæring i Fortalen, at de positive Religioner fremstille den menneskelige Aands Udviklingsgang, ikke være Tvivl om. For at tale populært maatte han tale antropomorfistisk. Tydeligt fremtræder hans Standpunkt i nogle filosofiske Fragmenter fra hans yngre Aar (f. Ex. *Das Christenthum der Vernunft*) og i Samtalen med Jacobi. — Den Fremstilling af Lessings Standpunkt, som gives i Texten, har med nogle faa Forandringer været trykt som Del af min Afhandling *Apologi for Lessing* i Nordisk tidsskrift, udgivet af den Letterstedtske Forening. 1889.

[4]) S. 24. Hvad Jacobis Gengivelse af den berømte Samtale angaar, vidne baade Tankerne og de ofte højst karakteristiske Udtryk om, at vi have Lessing selv talende for os. Herder erklærede: »Lessing ist so dargestellt, dass ich ihn reden sehe und höre«. Smlgn. Erich Schmidt: *Lessing*. II. p. 667. — Som bemærket i Texten, maa man naturligvis ikke tage Lessings »Spinozisme« aldeles bogstaveligt og udvortes. Se herom den interessante Undersøgelse hos C. Hebler: *Lessing-Studien*. Bern 1862. Kap. 5. — Jacobi sendte Herder en Afskrift af Beretningen om Samtalen med Lessing. I sit Svar udtalte Herder (som den Gang var Superintendent i Weimar), at han ved uventet at finde en Trosfælle i Lessing var bleven bestyrket i sin Tilslutning til den guddommelige Spinoza, hvis Filosofi han dog ikke i alle Punkter hylder. Han gør desuden sin »kære, extramundane Personalist« opmærksom paa, at hans salto mortale er umuligt, »denn wir sind in der Schöpfung auf ebnem Boden«. (R. Haym: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*. II. Berlin 1885. p. 275 f.). — Goethe sluttede sig til Herder, skønt hans kunstneriske Stade førte ham til at lægge større Vægt paa Ubegribeligheden af det, der ikke kan antage en bestemt, individuel Form. I Weimar studerede man ivrigt Spinoza i Vinteren 1784—85. Et interessant Dokument fra dette Studium er en nyligt funden lille Afhandling, skreven med Fru v. Steins Haand, sandsynligvis efter Goethes Diktat. Den viser klart, hvorledes Goethe søgte at lægge sig Spinozas Ideer til Rette paa sin Maade. Smlgn. herom Diltheys Afhandling: *Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethe's* (Archiv für Geschichte der Philosophie. VII). — Jacobi blev bestyrtet over Herders Tilslutning til Lessing og viste Herders Brev til Wizenmann (hvis Forhold til Jacobi er betegnet ved de Ord: »Jeg elsker hans Aand og undrer mig over hans Vantro«), men maa her igen være bleven bestyrtet, da den unge, positivt troende Mand paa Jacobis Spørgsmaal om, hvad han syntes om Herders Trosbekendelse, svarede:

»Jeg har samme Tro«. Hvad der tiltalte Wizenmann hos Spinoza, var det inderlige Forhold, i hvilket Gud i hans Lære staar til Naturen. (Goltz: *Thomas Wizenmann*. Gotha 1859. I. p. 342 f.). Derimod var Wizenmann enig med Jacobi i at finde Goethes Digt »Prometheus« blasfemisk (ib. p. 311). I det anonyme Skrift *Die Resultate der Jacobischen und Mendelsohnschen Philosophie,* kritisch untersucht von einem Freiwilligen (Leipzig 1786) stillede Wizenmann sig siden paa Jacobis Side i Striden mod Mendelssohn, da ogsaa han bestred Muligheden af en Fornuftreligion. I en Note til »Kritik der practischen Vernunft« (I, 2, 2) omtaler Kant Wizenmann som »et fint og klart Hoved, hvis tidlige Død er at beklage«.

[5]) S. 33. Hvad den nærmere Begrundelse af min Opfattelse af Kants Udvikling angaar, maa jeg henvise til min Monografi: *Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang* (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter. 6. Række. 1893), hvor Henvisningerne til Kilderne findes. — Naar Kant (se min nævnte Monografi p. 6) flere Steder i sine Breve siger, at Kritik der reinen Vernunft er Frugten af tolv Aars Arbejde, vil Emil Arnoldt (*Kritische Excurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung*. Königsberg 1894. p. 182) regne disse tolv Aar tilbage fra det Tidspunkt, da Kant nedskrev Bogen, hvilket efter hans Mening skete i Aaret 1778. Dette kunde i og for sig være ret rimeligt; men naar man tillige tager Hensyn til andre (paa samme Side i Monografien anførte) Steder, der direkte pege til Aaret 1769 som det afgørende Vendepunkt, bliver det naturligere at regne de tolv Aar fra Værkets Udgivelse. For Aaret 1766 kunde tale, at Kant i sit Indbydelsesskrift (*Nachricht* etc.) til Forelæsninger 1765—66 første Gang bruger Udtrykket »Kritik der Vernunft« om den erkendelsesteoretiske Opgave, han har sat sig. Men der maa saa skelnes mellem Eftertankens Begyndelse og dens første Resultat. Dette sidste, og dermed det afgørende Vendepunkt, maa i hvert Tilfælde sættes til 1769. — Jeg griber Lejligheden til at bemærke, at jeg, da jeg udarbejdede Monografiens fjerde Kapitel og deri viste, at Kants Teori om Rumsanskuelsen fremkom ved en Subjektivering af Newtons Verdensrum, en Omsætning fra sensorium dei til sensorium hominis, — ikke kendte anden Del af Vaihingers *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* i hvilken en lignende Forklaring er given. Min Afhandling udarbejdedes i Sommeren 1892, samme Aar, som Vaihingers Værk udkom.

[6]) S. 36. Bogen har en Forhistorie, der ikke er uden Interesse og først nyligt er bleven fuldt belyst ved Dilthey (*Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung*. Archiv für Gesch. d. Philos. III. p. 418 ff.) og Emil Fromm (*Immanuel Kant und die preussische Censur*. Hamburg und Leipzig 1894). Bogen bestod af flere Afhandlinger, der begyndte at udkomme særskilt i Berliner Monatsschrift. Men da den anden Afhandling skulde trykkes, nedlagde Censurkollegiet Forbud. Tidsskriftets Redaktør klagede til Kongen, og Sagen kom for i Ministerraadet. Men Ministrene fik netop samtidigt en meget unaadig

kongelig Haandskrivelse, fordi de ikke havde vist sig villige til at gaa ind paa yderligere Skridt mod Pressen. Det blev sagt dem, at de »talte de saakaldte Oplysningsfolks Sag«, og der udtaltes fra Kongens Side den Forventning, at de ved at vaage over Literaturen vilde beskytte den positive Religion og derved igen Statsordenen. (En karakteristisk Aarsagsrække!) Under disse Forhold resolverede Ministerraadet, at det maatte blive ved Censurkollegiets Afgørelse. Da var det, Kant udgav Afhandlingerne, samlede som en Bog. — De Udtryk, jeg i Texten har brugt om Wöllner, ere for milde, dersom Frederik den Store havde Ret, da han i sin Tid paa et Forslag om at ophøje ham i Adelstanden, svarede med følgende Randbemærkning: »Der Wölner ist ein betriegerischer und intriguanter Pfaff, weiter Nichts« (E. Fromm p. 19). Smlgn. ogsaa Emil Arnoldt: *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine »Religionslehre« und seinen Conflict mit der preussischen Regierung.* Königsberg 1898. (Det er her bl. A. paavist, at Kant — uvist af hvilken Grund — har faaet det filosofiske Fakultet i Jena, ikke i Königsberg, til at give Imprimatur).

[7]) S. 50. Allerede S. Maimon og Herbart kriticerede Kants Inddeling af Dommene og den Brug, han gjorde af den i sin Erkendelseslære. — Smlgn. Undersøgelsen af Forholdet mellem primære og sekundære Domme i min *Formel Logik.* — Om Kants Inddeling i Forhold til de før ham gængse Inddelinger se Adickes: *Kants Systematik als systembildender Factor.* Berlin 1887. p. 30—41.

[8]) S. 50. Kant, som idethele er meget løs i Brugen af sin Terminologi, lader ofte den videre og den snevrere Betydning af Ordet Fornuft gaa over i hinanden. Det gælder saaledes ogsaa med Hensyn til den Betydning, i hvilken han tager det i Titelen paa sit Hovedværk, idet han ved den rene Fornuft, han vil undersøge, snart tænker paa Evnen til Erkendelse uafhængigt af Erfaringen, snart særligt paa Evnen til Erkendelse af Noget, der ikke kan blive Genstand for Erfaring. Smlgn. herom H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* I. Stuttgart 1881. p. 453 f.

[9]) S. 51. Smlgn. herom Schopenhauer i hans *Kritik der Kantischen Philosophie,* som danner Tillæg til *Die Welt als Wille und Vorstellung,* første Del. (6. Aufl. Leipzig 1887. I. p. 572—577). — A. Riehl *Der philosophische Kriticismus.* I. Leipzig 1876. p. 441. 446.

[10]) S. 53. Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. p. 229. — Smlgn. min Afhandling om Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang. p. 16 f.

[11]) S. 56. Kants Kritik af Leibniz' Monadelære findes i Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. p. 265 f. — Af Kants Optegnelser synes det at fremgaa, at han paa sine Forelæsninger heller ikke teoretisk har fastholdt Uerkendeligheden af Ding an sich saa skarpt og bestemt, som Konsekvensen af hans erkendelsesteoretiske Undersøgelse egentligt fordrede. Smlgn.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann. II. Leipzig 1884. Nr. 1151; 1156—58. *Lose Blätter aus Kants Nachlass.* Mitgetheilt von R. Reicke. I. Königsberg 1889. — Smlgn. om Kants pædagogiske og didaktiske Akkomodationer som Docent de interessante Bemærkninger hos Emil Arnoldt: *Kritische Excurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung.* p. 387—399; 402—403; 454. — Max Heinze (*Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern.* Abhandlungen der phil. hist. Classe der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1894. p. 658) indrømmer Arnoldt, at Kant — efter hvad der foreligger — maa have udtalt sig forsigtigere i sine Forelæsninger end i sine Skrifter, men føjer til: »Manches klingt da allerdings recht dogmatisch, da er die kritische Einschränkung nicht stets beifügt; aber dann neigt *er innerlich auch diesen dogmatischen Sätzen zu.*« I denne Udtalelse er træffende udtalt et Resultat, der kan uddrages af de Manuskripter fra Kants Forelæsninger (dels af ham selv, dels af hans Tilhørere), som i de senere Aar ere fremdragne af B. Erdmann. Reicke, Arnoldt og Heinze. — Endnu en Bemærkning skal hentes fra Heinzes Afhandling (ib. p. 518). Medens Kant, som det ses af hans »Nachricht« fra 1766, tidligere begyndte sit filosofiske Kursus med Erfaringspsykologi, gik han, som Optegnelser efter hans Forelæsninger vise. senere tilbage til den af Wolffianerne fulgte Orden, hvor Psykologien kom efter Ontologi og Kosmologi. — Benno Erdmann (*Einleitung zu Kants Prolegomena.* Leipzig 1878. p. LXV) og O. Riedel (*Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich.* Hamburg und Leipzig 1884) have paavist, hvorledes Monadelæren har holdt sig i Baggrunden af Kants Bevidsthed. I sin udmærkede Bog om Kant (*Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart 1898) fremhæver Friedrich Paulsen meget stærkt, at Kant trods sin Fornuftkritik stedse har fastholdt en vis vag metafysisk Idealisme som sin afsluttende Overbevisning. Det har ikke været Kants Mening at ville udrydde Metafysiken; han har kun villet give den andre Grunde end dem, den hidtil havde støttet sig til. Dog bemærker Poulsen træffende om de Forelæsningshæfter, af hvilke vi ene kende Kants Metafysik: »Freilich, sollten wir Kant allein aus diesen Heften kennen lernen, dann würden wir wohl niemals zu einer deutlichen Vorstellung von seiner Denkart kommen, wahrscheinlich es auch nicht der Mühe wert halten« (p. 237).

[12]) S 57. Den første Grund: Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. p. 26 f. 34 f. 286. Prolegomena. Riga 1783. p. 163 f. — Den anden Grund: Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. p. 19. 288. 494. 637. Prolegomena p. 104 f. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. p. 106. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790. p. 56. Det er dette sidste Sted, der er oversat i Texten. Da Oversættelsen er fri, hensættes her den tyske Text: Die Gegenstände, als

Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäss zu bestimmen).

[13]) S. 57. Det nytter ikke med A. Riehl (Der philosophische Kriticismus. I. p. 434) at skelne mellem Grund og Aarsag. Ti Stoffet gives kun ved, at Forestillingsevnen paavirkes; Tidsforholdet kan ikke holdes ude. Den egentlige Modsigelse hos Kant ligger vist snarest netop i, at han vil anvende Aarsagsbegrebet paa Ding an sich, uden ogsaa at turde anvende Tidsforholdet. Kant selv søgte nemlig at afvæbne Indvendingen ved at skelne mellem Tænkning og Erkendelse (Kritik der practischen Vernunft. I. Aufl. p. 94 f. og Fortalen til Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl.): ved den blotte Tænkning operere vi med den rene Kategori; til virkelig Erkendelse hører Sanseanskuelse. Men selve den blot »tænkende« Anvendelse af Aarsagsbegrebet bliver dog meningsløs, naar Tidsforholdet ikke ogsaa tør anvendes. — Hele dette Problem stiller sig anderledes, dels naar Kants Tidsbegreb underkastes en Revision, dels naar Kants Bevis for Aarsagssætningens Gyldighed indskrænkes til det Omfang, i hvilket det i Virkeligheden ene har Betydning. — Den hele Lære om »Ding an sich« fremtræder med et mere realistisk Præg i 2. Udgave af »Kritik der reinen Vernunft« end i 1. Udgave, Noget, hvorpaa allerede Jacobi og Schopenhauer henledede Opmærksomheden. Men i Hovedpunktet og i Hovedvanskeligheden stemme begge Udgaver overens, og den vigtigste Forskel mellem dem er at finde paa et andet Punkt (nemlig som bemærket i »Kontinuiteten i Kants filosofiske Udviklingsgang« p. 28. 55 f.: deri, at den psykologiske Analyse, den subjektive Deduktion i den senere Udgave, saavel som i »Prolegomena«, træder mere tilbage, og hele Vægten lægges paa den objektive eller transscendentale Deduktion). — Smlgn. om Betydningen af »Ding an sich« i den kritiske Filosofi, efterat Kants Fejl ere berigtigede, min Afhandling *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902), p. 50 f. Jeg formaar ikke at se, at nogen Erkendelsesteori, som ikke vil udlede Erkendelsens »Stof« af dens »Form«, kan undgaa at statuere en »Ding an sich« paa et eller andet Punkt. Det forekommer mig, at denne Side af Problemet ikke er kommen til sin Ret i den iøvrigt interessante og skarpsindige Afhandling af min unge Ven Mag. art. Anton Thomsen: *Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich.* (Kantstudien. 1903).

[14]) S. 58. Til de i Monografien anførte Citater maa føjes Brevet til Reinhold af 12. Maj 1789: »Das Realwesen von Raum und Zeit und der erste Grund, warum jenem drei, dieser nur eine Abmessung zukommt, ist uns unerforschlich«. Endvidere Reflexionen II. Nr. 1187—88, hvor Kant skelner mellem Successionen og Grunden til Successionen. —

[15]) S. 59. Kants Udtalelser ere ikke ganske tydelige, men synes dog nærmest at gaa i Retning af Identitetshypotesen. Benno Erdmann (Einleitung in die Prolegomena. p. LXV) og O. Riedel (Die monadol.

Bestimmungen. p. 7; 27 f.) fortolke Kants Udtalelser i Retning af en lignende Teori som den af Martin Knutzen (se Note 1) og senere af Herbart og Lotze opstillede »monistisk-spiritualistiske« Hypotese. Herimod taler: 1) Kant afviser udtrykkeligt Antagelsen af en Sjælesubstans, som baade Knutzen, Herbart og Lotze hylde. 2) Den Mulighed, han dvæler ved, er: »Eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, würde in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein«. (Kritik. 1. Aufl. p. 359). 3) Kant afviser tre Hypoteser, nemlig Dualismen, Materialismen og Pneumatismen (Kr. 1. Aufl. p. 379), hvilken sidste vistnok er en »monistisk Spiritualisme«. 4) I hvert Tilfælde adskiller Kant sig fra de monistiske Spiritualister ved bestemt at negte Muligheden af en Vexelvirkning mellem Materien (som Fænomen) og Sjælen (som Fænomen): »Das commercium der Seele mit der Materie als Phänomen kann gar nicht gedacht werden; denn das müsste im Raum sein. Die Seele ist aber kein Gegenstand äusserer Anschauung«. Reflexionen II. Nr. 1197 (kfr. Nr. 1131). Smlgn. ogsaa Lose Blätter I. p. 160. Tugendlehre. 2. Aufl. p. 66. I et nyligt (af Emil Arnoldt: Kritische Excurse p. 502) fremdraget Kollegiehefte efter Kants Forelæsninger 1793—94 hedder det ligeledes: »Die Körper als Körper können auf die Seele nicht wirken und umgekehrt, weil Körper gar nicht Relationen auf ein denkendes Wesen haben können. Die äussere Relation, in der ein Körper mit einer Substanz steht, ist nur im Raum, also muss diese Substanz auch im Raum, mithin ein Körper sein.«

[16]) S. 61. Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl. p. 549 Note søger Kant ganske vist at paadutte Antiteserne en dogmatisk Tankegang; men det lykkes ham ikke. Det er jo ogsaa klart, at den kontradiktoriske Modsætning til absolut Afslutning ikke er absolut (given) Uendelighed, men Ikke-Afslutning (stadig Progres). Kants Antinomilære kommer meget tidligt frem hos ham, og han synes oprindeligt at have villet benytte den som Grundlag for Kritiken af hele den dogmatiske Metafysik. Det er en senere udfunden kunstig Skematisme, der faar ham til at skelne mellem tre Ideer, til hvilke der saa ogsaa maa svare tre forskellige kritiske Undersøgelser, og Antinomilæren blev saa indskrænket til Undersøgelsen om Verdensbegrebet. Smlgn. om dette Spørgsmaal Fr. Paulsen: *Immanuel Kant.* p. 209—213.

[17]) S. 73. I sin Afhandling *Kant als Vater des modernen Pessimismus* har Eduard von Hartmann (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. Leipzig 1891) paa tendentiøs Maade overdrevet den pessimistiske Side i Kants Opfattelse. Især lader han Kant skildre Misforholdet mellem Kultur og individuel Lykke i langt stærkere Udtryk, end han i Virkeligheden bruger. Naar Kant (*Anthropologie.* 2. Aufl. p. 314) taler om »Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben«, gengiver Hartmann (p. 104) uden videre de sidste Ord ved:

»auf Kosten ihrer Lebensfreuden«, der lyder langt stærkere og kan forstaas absolut. Naar Kant (*Kritik der Urtheilskraft.* 2. Aufl. p. 392) taler om, at Kulturen forøger Uligheden og Plagerne, benytter Hartmann (p. 104) denne Udtalelse, som om den var Kants sidste Ord i denne Sag, hvad den, som Sammenhængen viser, ikke er.

[18]) S. 74. I Skriftet *Zum ewigen Frieden* (1795) udvikler Kant Tankegangen fra »Idee« og »Muthmasslicher Anfang« med særligt Hensyn til Muligheden af Krigenes Ophør ved Dannelsen af en verdensomfattende Union. Ligesom i de to tidligere Afhandlinger abstraherer Kant her ganske fra moralske Motiver og sympatiske Følelser og undersøger blot, hvilke egoistiske Interesser der kunne antages at virke i Retning af det ideale Formaal: en Retstilstand, der omfatter alle Mennesker. Dog udtaler han, at det er Pligt at benytte Interessernes Mekanisme i denne Retning. — Kant har paa dyberegaaende psykologisk Grundlag optaget Lessings Ide om Menneskeslægtens Opdragelse. Han forsvarer udtrykkeligt denne Ide mod Mendelssohn, der (i sin *Jerusalem*) mente, at der kun for det enkelte Individ, ikke for Slægtens Vedkommende kunde være Tale om Opdragelse og Fremskridt. (Se Ksnts Afhandling: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* 1793). — Om den Betydning, Rousseau sandsynligvis har havt paa Kant ved Overgangen til den definitive Form for hans Etik, har jeg udtalt mig i *Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi* (1896). p. 106—108 og i Afhandlingen *Rousseaus Indflydelse paa den definitive Form for Kants Etik* (Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger. 1896).

[19]) S. 75. Kfr. hvad jeg i denne Henseende bemærkede om Kants Etik i mit Skrift Om Grundlaget for den humane Etik. (1876). p. 52.

[20]) S. 78. Det var Kants Formalisme, der nærmede ham til Mysticismen. Hamann talte med Rette om »en mystisk Kærlighed til Formen« og »et gnostisk Had til Stoffet« som Træk, der kunde karakterisere Kants Filosofi (*Metakritik.* Schriften ed. Roth. VII. p. 7, kfr. hans mundtlige Udtalelser til Kant VI. p. 227, se ogsaa p. 212. 213). — En af Kants Disciple, C. A. Willmans, skrev en Afhandling *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (Halis Sax. 1797), af hvilken Kant — med noget Forbehold — aftrykte et Stykke som Tillæg til *Streit der Facultäten.* Senere fandt Kant sig foranlediget til at tage et endnu bestemtere Forbehold, forat hans Lære ikke skulde blive forvexlet med en Lære om Muligheden af oversanselige Erfaringer, en Mulighed, han bestemt forkastede som selvmodsigende. Se den hos R. Reicke: *Kantiana.* Königsberg 1860. p. 81 f. aftrykte Udtalelse af Kant, samt Jachmann: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund.* Königsberg 1804. p. 116 ff.

[21]) S. 81. Konflikttilfælde som Exempler (Reagensmetoden): *Kritik*

der prachtischen Vernunft (Kehrbachs Udgave). p. 36. 112. 186 ff. *Anthropologie.* 2. Aufl. p. 243. *Tugendlehre.* Einleitung § IX. (Sidstnævnte Sted udvikles, at Dyd er Styrke, og at Styrken kun kendes paa Modstanden!). — Se ogsaa første Kapitel af Afhandlingen: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Det i det nærmest Følgende i Texten anførte Sted findes i denne Afhandling.

[22]) S. 84. Smlgn. Reflexionen Kants. II. Nr. 1534: »Das Vermögen die Motive des Willens schlechthin selbst hervorzubringen ist die Freiheit. Dieser Actus beruht nicht selbst auf dem Willen, sondern ist die Spontaneität der Causalität des Wollens«. — Frihed i denne Betydning er ikke Evne til at vælge: »Die Freiheit ist ein positives Vermögen. nicht etwa zu wählen, denn hier ist keine Wahl, sondern das Subject zu bestimmen«. (Lose Blätter. I. p. 570).

[23]) S. 85. Herbart har allerede (*Gespräche über das Böse.* Königsberg 1817. p. 145—147) paavist to Betydninger af Ordet »Frihed« hos Kant. Jeg er enig med Jodl (*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II. Stuttgart 1889. p. 30—37) i, at der maa skelnes mellem tre forskellige Betydninger af dette Ord hos Kant. — Som jeg har vist i min *Etik* (Kap. 5) er dermed det vage Ords Betydninger idethele ikke udtømte.

[24]) S. 95. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. p. 695 fl. Prolegomena. 1. Aufl. p. 174. 179. Kritik der Urtheilskraft. §§ 59. 88. 91 Anm.

[25]) S. 96. Ved de Oplysninger, Emil Arnoldt nyligt i sine *Kritische Excurse auf dem Gebiete der Kant-Forschung* har givet om Kants Forelæsninger, træder dette klart frem. Se foruden det i Note 11 Anførte ogsaa Arnolds anf. Skr. p. 465 f., hvor der særligt er Tale om Kants religionsfilosofiske Forelæsninger, paa hvilke han har benyttet den gængse religiøse Sprogbrug uden at gøre opmærksom paa de Modifikationer i Begrebernes Betydning, som Kriticismen og Symbolismen medføre.

[26]) S. 102. Ret karakteristisk for Smagens Udviklingshistorie er det, at medens Kant i sine *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1763) nævner »in Figuren geschnittene Bäume« (p. 4) som Exempel paa skønne Fænomener, hedder det i *Kritik der Urtheilskraft* (1790), at »den engelske Smag i Havekunsten« netop ved sin Tilnærmelse til det Groteske og ved Undgaaen af al Tvang giver »Smagen i Indbildningskraftens Udkast« Lejlighed til at vise sin største Fuldkommenhed. (§ 22 Anm.).

[27]) S. 103. I den nærmest foregaaende Periode (Sturm- und Drangperioden) havde Ordet Geni været paa Mode. Man udtrykte derved en Higen i det Grænseløse, et Ønske om at frigøre sig for alle Regler og Love. Enhver Uklarhed og Ubændighed fandt det let at smykke sig med dette Ord. »Ordet Geni«, siger Goethe (*Aus meinem Leben.* 19. Bog), »blev saaledes misbrugt, at man endog ansaa det for nødvendigt at ban-

lyse det af det tyske Sprog. Og saaledes havde de Tyske maaske berøvet sig selv dette tilsyneladende fremmede, men alle Folk i lige Grad tilhørende Ord, naar ikke den ved en dybere Filosofi igen grundlagte Sans for det Højeste og Bedste lykkeligvis havde vundet Magt.« At Goethe her sigter til Kants Definition af Geni i Kr. d. Urth., ses af det Foregaaende, hvor det hedder om Genitidens Misbrug af Ordet Geni: »Der var endnu længe til den Tid, da det kunde udtales, at Geni er den Kraft hos Mennesket, der giver Lov og Regel gennem Handlen og Virken«. — Der er en vis Sammenhæng mellem Kants Begreb om Geniet og hans Opfattelse af Bevidstheden om Syntese. I enhver Bevidsthed øves en skjult Kunst i den sammenfattende Virken, som er al Bevidstheds Væsen, men som ikke selv behøver at være Genstand for Bevidsthed. Og de Love og Regler for Tænkning og Handling, der kunne opstilles med Bevidsthed, ere tilsidst afledede af hin skjulte Kunst. Det Geniale betegner da kun Højdepunktet af en Virkeform, der er til Stede i alt aandeligt Liv.

[28]) S. 116. I *Eduard Allwills Papiere* (Vermischte Schriften. 1780) har Jacobi skildret en »skøn Sjæl«, der pukker paa Undtagelsens Ret og benytter denne til Udskejelser. Men uagtet Allwills Færd aabenbart misbilliges af Jacobi, benytter han dog i sit eget Navn senere (Jacobi an Fichte. p. 32) Desdemonas' Exempel, som allerede af Helten i »Allwills Papire« (p. 236) benyttes til at forsvare den individuelle Følelses Ret til at gøre Undtagelser. — Udtrykket »skøn Sjæl« er maaske blevet optaget af Schiller og Goethe efter »Allwills Papiere« (p. 229). Dog gaar Udtrykket tilbage til Rousseau. — Naar jeg et Sted har kaldt Jacobi en moderne Herbert af Cherbury, kan det tilføjes, at Ligheden ogsaa viser sig i, at Jacobi ligesom Herbert ønskede et Jertegn til Bekræftelse — kun at det ikke kom. Wizenmann fortæller i et Brev fra Jacobis Herresæde Pempelfort ved Düsseldorf, at Jacobi, da de en Aften sad i Haven, udtalte: »Her sidder jeg ofte og ser paa den nedgaaende Sol og tænker mig da den Fryd, der vilde opflamme i mig, naar et Under af Guds Naade forsikrede mig om hans Tilværelse. Da staar jeg op, begejstret over Tanken: Gud! og havde Lyst til at gaa ud, sammenkalde den hele Verden og forkynde ham for den.« Hans Begejstring faldt altsaa ikke bort, fordi Tegnet ikke kom. Naar han hørte Aftenvinden suse i Havens Træer, og Naturen rørte sig for ham i sin Dybde og Ophøjethed, var det hans Overbevisning: »Das ist doch nicht die Macht eines Chaos, die mich so harmonisch durchregt!« (Goltz: Thomas Wizenmann. I. p. 310 f).

[29]) S. 123. Der er hos Maimon en vis Vaklen med Hensyn til Begrebet om Tingen i sig. Sammenligningen med et imaginært Tal ($\sqrt{-a}$) findes i *Kritische Untersuchungen* (Leipzig 1797) p. 158. 191. Men efter andre Steder er Tingen i sig (ligesom Stoffet og Formen) en Ide, der tilnærmelsesvis kan forestilles, ligesom det irrationelle Tal $\sqrt{2}$. Saaledes udtaler Maimon sig, naar han lader det staa aabent, hvor Tingen i sig er at søge: i et absolut Objekt eller et absolut Subjekt (f. Ex. *Versuch*

einer neuen Logik. Berlin 1794. p. 142). Løsningen turde være at søge i, at Maimon, hvor han aldeles forkaster Ding an sich, tænker paa Kants Opfattelse af den, medens han selv har et andet Begreb om den, efter hvilket Modsigelserne falde bort. I *Philosophisches Wörterbuch* (Berlin 1791) — med Hensyn til Form og Klarhed Maimons bedste Skrift — hedder det: »Jeg skiller mig fra Hr. Kant blot paa følgende Maade: Efter ham ere Tingene i sig det udenfor os existerende Grundlag for deres Fænomener i os . . . Efter mig derimod er Erkendelsen af Tingene i sig ikke Andet end *den fuldstændige Erkendelse af Fænomenerne* . . . . Vi nærme os stedse til Erkendelsen af dem, jo fuldstændigere vor Erkendelse af Fænomenerne bliver« (p. 276 f.). Og hermed stemmer en Note i hans Selvbiografi (*Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben*. Berlin 1792. II. p. 43), hvor det hedder: »De irrationelle Tals Natur viser os, at man uden at have noget Begreb om *en Ting som Objekt i sig selv* dog kan bestemme dens Forhold til andre Ting«.

[30]) S. 124. Nogle Aar efter Maimons første Skrifter udkom Jakob Sigismund Becks Udtog af Kants Skrifter, i hvilket han kom til et lignende Resultat som Maimon, nemlig at der erkendelsesteoretisk aldeles ikke kunde blive Tale om en Ting i sig selv, og hvor der blev forsøgt en Paavisning af, hvorledes Anskuelsesformer og Kategorier betegne forskellige Udviklingstrin af den Forstandsvirksomhed, ved hvilken der ene er Ting til for os. Det har Interesse at se, hvorledes forskellige Tænkere slaa ind paa samme Vej, men det er ikke nødvendigt at gaa nærmere ind paa Becks Udviklinger. Om hans personlige Forhold til Kant faas interessante Oplysninger ved de af R. Reicke udgivne Breve fra Beck til Kant (Reicke: *Aus Kants Briefwechsel*. Königsberg 1885) og ved de af Dilthey (Archiv für die Geschichte der Philosophie. II) udgivne Breve fra Kant til Beck. (Disse Breve ere senere optagne i den nye, af Berlinerakademiet besørgede Udgave af Kants Skrifter, i 11. og 12. Bind).

[31]) S. 129. Med Hensyn til Forholdet mellem de to Afhandlinger smlgn. F. Ueberweg: *Schiller als Historiker und Philosoph*. Leipzig 1884. p. 242—248 og F. Jodl: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*. II. Stuttgart 1889. p. 56 f. kfr. p. 507 f. Jeg kan dog ikke slutte mig til disse to Forfatteres Resultat, at Schiller stadigt fastholder et Modsætningsforhold mellem Ynde og Værdighed. Ikke blot antyder han allerede i den ældre Afhandling, at Ynden, Harmonien er det højeste Værdifulde, men endnu bestemtere gør han det i »Briefe üb. aesth. Erz.«. Saaledes hedder det i 27. Brev: »Midt i Kræfternes frygtelige Rige og midt i Lovenes hellige Rige bygger den æstetiske Dannelsesdrift paa et tredie Rige, Glædens, Legens og Skinnets Rige, i hvilket den tager alle Forholds Lænker af Mennesket og fritager det for Alt, hvad der hedder Tvang, baade paa det fysiske og det moralske Omraade.« Og Schiller finder dette tredie Rige virkeliggjort der, »hvor Mennesket med dristig Enfold og rolig Uskyld gaar gennem de mest indviklede Forhold og hverken har

nødigt at krænke fremmed Frihed for at hævde sin egen, eller at bortkaste sin Værdighed for at vise Ynde«. Altsaa en Forbindelse af Ynde og Værdighed (der tidligere opstilledes som Modsætninger) i den æstetiske Tilstand, i hvilken ogsaa Modsætningen mellem det Fysiske og det Moralske er falden bort.

[32]) S. 133. Denne Sammenligning kommer paa interessant Maade frem i et af Friedrich Schlegels Fragmenter i *Athenäum*: »Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die grössten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoss nimt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben.« (Athen. 1, 2. p. 56) — Dog havde Baggesen ofte antydet en lignende Sammenligning, først beundrende, senere forarget. Kfr. i sidste Henseende hans Udtalelse i et Brev til Erhard af 17. Maj 1797 om »die neuesten Ichtischen und Fichtischen Sanskulotterien a priori, die jetzt in Deutschland auf die politischen Sanskulotterien a posteriori in Frankreich gefolgt sind.«

[32b]) S. 138. En speciellere Paavisning af den Maade, paa hvilken Fichtes selvstændige Filosofi har udviklet sig, er — paa Grundlag af hidtil utrykte Manuskripter af Fichte — given af Willy Kabitz i hans Skrift *Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie.* (Berlin 1902). Af særlig Interesse er — foruden den afgørende Paavirkning af Kants Skrifter — den forudgaaende Paavirkning af Rousseau og Pestalozzi (auf. Str. p. 8) og den senere Paavirkning af »Ænesidemus« (auf. Skr. p. 56).

[33]) S. 145. Om den Indflydelse, Fichtes senere Skrifter have havt paa den aandelige Udvikling i Danmark derved, at Grundtvig i sin Ungdom saa stærkt paavirkedes af dem, har jeg gjort nogle Bemærkninger i min Skildring af Filosofien i Danmark i det 19. Aarhundrede i P. Hansens danske Literaturhistorie.

[34]) S. 147. Forholdet mellem Jeget og Legemet tænker Fichte sig saaledes, at Legemet er den ydre materielle Form, under hvilken Jeget maa fremtræde for at kunne kæmpe med de materielle Skranker. Da Ikke-Jeget fremtræder i Rummets Form, maa Jeget ogsaa gøre det: »Materie kan kun fortrænges af sit Rum ved anden Materie; derfor maa Aanden som en Kraft, der skal virke i en materiel Verden, selv være Materie, altsaa et umiddelbart givet, bestemt og i Rummet begrænset Legeme . . . Modstanden ligger i Materien; derfor maa Kraften ogsaa optages i Materiens Medium.« *Die Thatsachen des Bewusstseins.* 1817. p. 81. 83. Kfr. allerede *Naturrecht* § 5, og *Sittenlehre* § 9 (Nr. V). — Smlgn. denne Fichtes Opfattelse med Kants i Note 15 omtalte Opfattelse.

[35]) S. 148. Fichte har ofte udtalt, at det specielle Erfarings- og Livsindhold ikke kan deduceres af almindelige Principer. Klarest og smukkest maaske i sine Forelæsninger *Ueber das Wesen des Gelehrten*

(Berlin 1806) p. 33 f. »Livet i Tiden kan kun begribes i Almindelighed, efter sit Væsen, som Fremstilling af det ene, oprindelige og guddommelige Liv; men i det Enkelte, efter sit egentlige Indhold, maa det umiddelbart leves og opleves; og kun i og formedelst denne Oplevelse kan det eftergøres i Forestillingen og i Bevidstheden . . . . I hver enkelt Del af det menneskelige Liv bliver der Noget tilbage, som ikke gaar helt op i Begrebet og derfor heller ikke kan foregribes eller erstattes ved noget Begreb, men som umiddelbart maa leves, hvis det idelhele skal komme ind i Bevidstheden. Det kalder man den blotte og rene Empiris eller Erfarings Omraade.« Overser man dette, saa vil man »forspilde selve Livet, idet man stræber helt ud at forklare det«. — Til det, der saaledes maa tages som givet, regner Fichte først og fremmest hver enkelt Jegs bestemte, individuelle Ejendommelighed. »det Punkt, hvor vi befinde os, naar vi begynde at anvende vor Frihed«, og som betinger den Bane, vi senere beskrive. (*Wissenschaftslehre*. 2. Udg. p. 267). Ti selv om der kan gives en etisk Forklaring af det rene Jegs Begrænsning til endelige Jeger, gives der dog derved ikke Forklaring af den bestemte individuelle Ejendommelighed i det enkelte Jeg. I sine senere Fremstillinger kalder Fichte denne Spaltning i ejendommelige Individualiteter en »projectio irrationalis«.

[36]) S. 152. Smlgn. herom min *Etik* VIII, 4. — J. H. Löwe: *Die Philosophie Fichtes*. Stuttgart 1862 p. 155—158 har klart belyst den Modsætning. Fichtes Individualitetslære staar i til andre Elementer i hans System.

[37]) S. 153. I sit Ungdomsskrift *Kritik aller Offenbarung* (Königsberg 1793. p. 225) udtaler Fichte endog, at det levende Ønske om at øve aandelig Paavirkning og den sikre Overbevisning om, at det kun kan ske ved Hjælp af Forestillingen om en Aabenbaring, kan frembringe en i hvert Tilfælde momentan Tro gennem Begejstringens Indflydelse paa Fantasien. Et Ønske om, at Aabenbaringen maa være sand, kan være berettiget, mener han, naar dette Ønske selv er etisk motiveret (ibid. p. 216).

[38]) S. 155. Fr. Schlegels og hans Hustrus Breve til Schleiermacher findes i *Aus Schleiermachers Leben*. In Briefen. 3. Bd. Berlin 1861. p. 129. 132—134. — Om den ejendommelige Maade, paa hvilken Fr. Schlegel omsatte Fichtes Videnskabslære til romantisk »Ironi« maa her henvises til S. Kierkegaard: *Om Begrebet Ironi*. Kbhvn. 1841. p. 287—320. Dog maa med Hensyn til Kierkegaards Fremstilling af Schlegel vel bemærkes, at han kun tager Hensyn til Romanen »Lucinde«, der betegner et extremt Svingningspunkt i Schlegels Tankebevægelse. I Fragmenterne i Tidsskriftet *Athenäum* og andre Steder har Schlegel udviklet Begrebet fra en langt betydningsfuldere Side, som Udtryk for Evnen til at fordybe sig i enkelte Omraader eller Individer, som om de vare Alt, og til derved at se dem i deres Ejendommelighed, en Evne, der forudsætter en indre Uendelighed hos den, der besidder den; man maa selv være en Verden for at kunne forstaa Andre som ejendommelige Dele af Verden. (Smlgn.

Athenäum I. 2. p. 31 f.). Det er et Begreb, der udtrykker den historiske Metode fra en væsentlig Side, men som ganske vist kan drejes saaledes, at der svinges ud i ren Vilkaarlighed og Sanselighed. Den romantiske Skole var i stadig Svingning. Romantiken svinger mellem ubændig Selvfølelse (idet det rene Jeg gøres til Et med det empiriske Jeg) og mystisk Selvopgivelse (idet det empiriske Jeg forsvinder i det rene, uendelige Jeg). Mellemrummet mellem de to Poler udfyldes af levende Trang til at svælge i alle Aandslivets Former (Poesi, Filosofi, Religion) — helst paa én Gang. Ingen Poesi og ingen Videnskab kunde tilsidst tilfredsstille denne Trang. Intet Under, at den tilsidst førte saa mange over til den gamle katolske Kirke, der i Lære og Kultus endnu er uberørt af den moderne Sondring mellem de forskellige Aandsomraader. Saaledes skrev da Dorothea Schlegel til Schleiermacher senere hen (1806 eller 7): »Trost, Mittheilung, Liebe, Musik, Malerei und wohlthätige Thränen finde ich in der Kirche«. (Aus Schleiermachers Leben. III. p. 416). Hos Schelling svarer til denne Overgang Overgangen til den religionsfilosofiske Periode i hans Spekulation.

[39]) S. 157. Naar Schelling siger: »Sensibilität als Phänomen steht an der Grenze aller empirischen Erscheinungen, und an ihre Ursache als das höchste ist in der Natur alles geknüpft« (Erster Entwurf p. 174), saa minder denne Udtalelse om Hobbes' Sætning, at af alle Fænomener i Naturen er det mærkeligste det, at Noget idethele kan blive Fænomen, saa at medens Fænomenerne ere Betingelse for at erkende alt Andet, er Sansningen igen Betingelse for Erkendelsen af denne Betingelse. De corpore XXV, I. (Smlgn. Fremstillingen af Hobbes' Filosofi i dette Værks første Bind. p. 266).

[40]) S. 166. En udførlig Fremstilling af Weisses religionsfilosofiske System har jeg i sin Tid givet i min Bog *Filosofien i Tyskland efter Hegel* (København 1872) p. 181—219. Om den filosofiske Teisme idethele har jeg havt Lejlighed til at gøre nogle Bemærkninger i Slutningen af min Afhandling *Lotze og den svenske Filosofi* (Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening. 1890).

[41]) S. 167. I »Filosofien i Tyskland efter Hegel« p. 121—149 har jeg givet en Oversigt over Schellings senere Lære.

[41 b]) S. 169. Karakteristiken af Hegels Opfattelse af Kristendommen i Optegnelserne fra hans Ungdom skylder jeg Hr. Mag. art. Anton Thomsen.

[41 c]) S. 177. Ellis Mc. Taggart: *Hegel's Treatement of the subjective notion.* (Mind. 1897). p. 164. Smlgn. samme Forfatters Afhandling *The Changes of method in Hegel's Dialectic* (Mind. 1892). — Smlgn. ogsaa F. C. Sibberns skarpsindige Bemærkninger om de forskellige Arter af Trehedsforhold (»Trilogier«) der fremkommer hos Hegel: *Hegels Philosophie betragtet i Forhold til vor Tid.* København 1838. p. 125—132. Sibbern bemærker træffende, at den hegelske Logik i sin spiralformede

Gang ikke konsekvent har Plads for virkelige syntetiske Enheder, d. v. s. saadanne Enheder, der dannes ved, at to Elementer, der staa paa samme Linie, *mødes* med hinanden (som naar to Følelser, der hver ere opstaaede ad særegne Veje, mødes, eller naar Tanke og Følelse mødes efter hver for sig at have udviklet sig med en vis Selvstændighed). Hos Hegel skulde jo konsekvent det andet Led bestandigt være udledet af det første.

[42]) S. 191. Smlgn. ovenfor Note 38. — Om Schleiermachers Opfattelse af Fr. Schlegels Personlighed, som han maatte forsvare ikke blot overfor Modstandere, men ogsaa overfor sine Nærmeste, se *Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen. I. p. 320. 349 ff. Navnligt den sidste Udtalelse vidner baade om Schleiermachers Sans for andre Personligheder (særligt for det i dem, der forbinder deres Skal med deres Kærne) og om hans trofaste og ridderlige Sind. Den vil staa som et af de vigtigste Dokumenter, naar der en Gang skal skrives en sammenlignende Etik om Venskabet.

[43]) S. 194. De Forelæsninger, Steffens holdt i København 1802, og som bleve af saa stor Betydning for det danske Aandsliv ved den vækkende Indflydelse, de havde paa Grundtvig og Oehlenschläger, ere for en stor Del en Fremstilling af Grundtankerne fra »Beiträge«, kun med Tilføjelse af æstetiske og historiske Betragtninger, hvorved Tankegangen udvides fra det naturfilosofiske til det aandsfilosofiske Omraade. Smlgn. *Indledning til filosofiske Forelæsninger.* København 1803. p. 91. 107 f., hvor den paa én Gang individualiserende og universaliserende Tendens i Naturen fremhæves. Se iøvrigt om disse Forelæsninger mine Afhandlinger om Steffens i »Tilskueren« (1902) og i »Nordisk Universitetstidsskrift« (1903).

[44]) S. 195. Dilthey (*Leben Schleiermachers.* p. 351) bemærker, at især det første Udkast til Schleiermachers Etik, der skriver sig fra 1804, i sit Indhold minder om de her nævnte Skrifter af Steffens. — Da Berlineruniversitetet skulde aabnes, erklærede Schleiermacher, at det var ønskeligt at ansætte Steffens for at undgaa Ensidighed baade i Filosofi og i Naturvidenskab, og at han særligt for sit eget Vedkommende ønskede denne Ansættelse, da derved hans Forelæsninger over Etik vilde finde et Grundlag i den almindelige Filosofi; for at opnaa dette var han villig til i de første Aar at give Afkald paa en betydelig Del af sin Gage. (Aus Schleiermachers Leben. IV. p. 175). Det lykkedes dog ikke. Steffens kom i Stedet for til Breslau, og først flere Aar efter Schleiermachers Død til Berlin.

[45]) S. 197. Smlgn. hermed den i Note 37 omtalte Fichteske Opfattelse.

[46]) S. 201. Naar man har sagt, at for Schleiermacher var Religionen en Afart af Kunstsansen (se Albrecht Ritschl: *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands.* Bonn 1874. p. 53 ktr. 91 f.), saa er det snarere det Omvendte, der er det Rigtige: det er Kunstsansen, der for Schleiermacher er

en Art eller Afart af den religiøse Trang til at udtrykke Følelsens Forhold til Livsenheden. Smlgn. W. Bender: *Schleiermachers Theologie mit ihrem philosophischen Grundlegen.* Nördlingen 1876—78. I. p. 163. Rigtigheden af Benders Opfattelse ses især af »Philosophische Sittenlehre« § 290.

[47]) S. 202. *Philos. Sittenlehre* § 343: »Hvor det Individuelle er det egentligt Sædeligt-Produktive i Handlingerne, der kan kun den Handlende selv være sin Dommer«. — Kfr. *Die christliche Sitte* p. 65: »Forsaavidt en Handlen har sin Grund i Menneskets Individualitet, kan ingen Anden end han selv dømme den. Men kun sin egen Dommer er Enhver i denne Henseende, ikke sin egen Lærer«. — Maaske det er karakteristisk, at denne sidste Bemærkning kun forekommer i Schleiermachers »kristelige« Etik, ikke i den »filosofiske«; men ogsaa fra et filosofisk Synspunkt er den rigtig, og den finder sin Begrundelse i hans hele Lære.

[48]) S. 205. J. E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin 1866. II. p. 465. 477. Smlgn. ogsaa Weissenborn: *Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik.* Leipzig 1849. p. 40—65, og Alb. Ritschl: *Schleiermachers Reden über die Religion* etc. p. 59. — En rigtigere Opfattelse gøres gældende af W. Bender: *Schleiermachers Theologie.* I. p. 173—175. — Delbrück fandt »Troslæren« panteistisk og uforenelig med 2. Udgave af Talerne (Aus Schleiermachers Leben. II. p. 366 f.). — havde altsaa den omvendte Opfattelse af den, som Erdmann og Ritschl havde. — Naar Schleiermacher i Stedet for Udtrykket »Følelse« i »Troslæren« ogsaa bruger Udtrykket »umiddelbar Selvbevidsthed«, saa forklarer han selv dette i »Philos. Sittenlehre« saaledes: »Udtrykket »umiddelbar Selvbevidsthed« har sine Fordele, da Mange kun anvise Følelsen en lavere Region; men Ordet Selvbevidsthed kan ikke bruges uden Tilføjelsen »umiddelbar«, da man ellers tænker paa den reflekterede Selvbevidsthed. Derfor er Udtrykket »Følelse« det bedste.« *Philos. Sittenlehre* § 253. — En Forskel mellem Opfattelsen af Religionen i »Talerne« og i de senere Skrifter, som man ofte har lagt stor Vægt paa, er den, at Religionen hist skildres som ên rent passiv Følelse, medens senere (og som Dilthey har vist, allerede i Prædikener, der vare samtidige med »Talerne«) Religionens praktiske Karakter mere betonedes. Jeg tror dog, at man ogsaa her ofte karakteriserer »Talernes« Standpunkt noget ensidigt; det gælder f. Ex. om Jodl's ellers fortrinlige Fremstilling af Schleiermachers Standpunkt i hans »Geschichte der Ethik«. Det er nemlig en udtrykkelig Lære i »Talerne«, at »for at optage Verdensaandens Liv i sig og for at have Religion maa Mennesket først have fundet Menneskeheden, og han finder den kun i og ved Kærlighed«; — og Menneskehedens Udvikling er ikke afsluttet; den foregaar uafbrudt paany ud fra mangfoldige individuelle Udgangspunkter (2. Rede). Da Religionen opfattes som den, der afgiver det højeste Synspunkt for, eller rettere Grundstemningen ved Deltagelsen i Menneskelivet og dets Udvik-

ling, er den religiøse Følelse ingenlunde blot passiv. Naar Schleiermacher kalder den Livets Musik, saa er det en Musik, der ikke blot tjener til sjælelig Underholdning, men ogsaa til at uddybe Interessen for Arbejdet, om den end ikke selv direkte stiller bestemte Opgaver, ligesaa lidt som den opstiller bestemte teoretiske Antagelser. Der er ogsaa her kun en Gradsforskel tilstede mellem »Talerne« (I. Udg.) og de senere Skrifter. I »Troslæren« (§ 9) skelner Schleiermacher bestemt mellem æstetisk Religiøsitet, hvor det Højeste er Sjælens Skønhed, og teleologisk Religiøsitet, hvor den højeste Tilstand ikke er hvilende, men tillige arbejdede for »Guds Riges« Fremgang. Denne Distinktion kendes ikke (ligesaa lidt som »Dialektikens« Distinktion mellem Gud og Verden) i »Talerne«, hvor det hele Forhold staar mere ubestemt hen. — Ogsaa i »Dialektiken« gives en nøjere Bestemmelse af Forholdet mellem Følelsen og de andre Sider af Sjælelivet end i »Talerne«. Se især Bilag C § LI: »Es [das Gefühl] scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies scheint nur, es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt.«

[49]) S. 215. Den Betragtning, der fører Schopenhauer til at kalde Filosofien en Kunst, falder, som det let vil ses, ikke sammen med den, jeg har anstillet i min Afhandling *Filosofi som Kunst* i »Mindre Arbejder«.

[50]) S. 202. Smlgn. ogsaa Helmholtz's *Handbuch der physiologischen Optik.* 2. Aufl. p. 248 f., hvor Fichtes Skrift »Die Thatsachen des Bewusstseins« nævnes med Anerkendelse, og hvor der derefter tilføjes, at hvad der er rigtigt i Schopenhauers tilsvarende Udviklinger, for det Meste maa føres tilbage til denne Kilde. — Muligvis er Schopenhauer dog ogsaa i sin Teori om Aarsagsprincipet paa dette Punkt paavirket af Antydninger hos sin Lærer G. E. Schulze. Smlgn. Ernst Fischer: *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer.* Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Aarau 1901. p. 68 og 102. Dog har Fischer afgjort Uret, naar han erklærer at Schopenhauer Intet har kunnet lære af de Forelæsninger, han hørte af Fichte i Berlin (bl. A. over »Die Thatsachen der Bewusstseins«). Iøvrigt maa det mærkes, at Fichte var stærkt paavirket af Schulzes »Ænesidemus«, saa at begge Paavirkninger her kunne have forenet sig.

[51]) S. 222. Den omtalte Vanskelighed blev allerede fremhævet af Herbart i hans Kritik af Schopenhauers Hovedværk strax ved dettes Fremkomst (optrykt i Herbarts *Sämtl. Werke.* XII). Det er ikke umuligt, at Herbarts Indvending har ført Schopenhauer — trods hans store Foragt for denne og andre Kritikere — til de nærmere Forklaringer i andet Bind; det er paafaldende, at han her gentagne Gange vender tilbage dertil. At disse Forklaringer ikke ophæve Vanskeligheden, indrømmer i Grunden ogsaa P. Deussen (Archiv für Gesch. d. Phil. III. p.

164), der søger at forsvare dem, men faktisk gaar tilbage fra Schopenhauer til Kant — I en Samtale med Karl Bähr i Aaret 1856 erklærede Schopenhauer, at han kun én Gang i sit Liv havde læst Herbarts Recension, nemlig da den fremkom 1820. *(Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer.* Aus dem Nachlasse von Karl Bähr. Leipzig 1894. p. 19). Derfor kan den dog godt have gjort sin Virkning.

[52]) S. 227. Se om denne psykologiske Teori i min *Psykologi.* VI E, 6.

[53]) S. 228. Schopenhauer er i sin Naturfilosofi, hvad Opfattelsen af det organiske Liv angaar, stærkt paavirket af de franske Forskere Cabanis, Bichat og Lamarck. Smlgn. en interessant Afhandling af Paul Janet: *Schopenhauer et la physiologie française.* (Revue des deux mondes. 1880).

[54]) S. 232. Smlgn. Lindner und Frauenstädt: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.* Berlin 1863. p. 592 ff. — Frauenstädt har sikkert Ret, naar han (anf. Skr. p. 434 f.) udvikler, at Schopenhauer i første Udgave af sit Hovedværk har en mere subjektivistisk Opfattelse end senere, idet han først var tilbøjelig til at betragte de individuelle Forskellighederne som blot fænomenale, men senere (især i »Parerga und Paralipomena«) antager, at de have deres Grund i Tingen i sig. — Smlgn. *Schopenhauers Briefe,* herausg. von Griesebach p. 211.

[55]) S. 244. Se saaledes W. Windelband: *Geschichte der Philosophie.* Freiburg 1892. p. 492. — Den nedsættende Maade, paa hvilken Th. Graae i sin Bog om Uwe Jens Lornsen lejlighedsvis taler om Fries, skyldes derimod snarest Mangel paa Kendskab.

[56]) S. 244. Mod denne Ytring (der findes i Fortalen til hans *Allgemeine Metaphysik)* blev der protesteret fra den strenge Kantianismes Side. I et Brev (af 26. Marts 1833) erklærer Herbart da, at han har kaldt sig Kantianer, fordi de Forandringer, han har foretaget i Videnskabens Indre, især ved sin Kritik af de metafysiske Udgangspunkter og sin Omdannelse af Psykologien, ere af underordnet Betydning i Forhold til de af Kant opstillede store Grundtræk for Filosoferen. Tillige har han samme Fjender som Kant: den spekulative Teologi og Resterne af den gamle Skolastik. (Se *Ungedruckte Briefe von und an Herbart.* Herausg. von R. Zimmermann. Wien 1877. p. 101—103).

[56b]) S. 250. Smlgn. allerede G. Hartenstein: *Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik.* Leipzig 1836. p. 532. »Was aus dem Gegensatze der Vorstellungen folgt (die, als Selbsterhaltungen der Seele, das *einzige* Beispiel darbieten, wo das wirkliche Geschehen uns erkenntbar wird), muss überall, wo entgegensetzte Selbsterhaltungen in Einem Realen eintreten, ein Analogon finden.« — Smlgn. hermed min Afhandling *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902), p. 64, og Note 52.

[57]) S. 251. Herbarts Teori om Forholdet mellem Sjæl og Legeme

staar altsaa nærmest den af Martin Knutzen og Prémontval opstillede (se Note 1). Indenfor Herbarts Skole er denne Teori bl. A. bleven udviklet af Ludwig Strümpell: *Grundriss der Psychologie*. Lepzig 1884. Kap. 15—16.

[58]) S. 252. Smlgn. herom min *Psykologi*. V B. 6. — Iøvrigt komme Herbarts Psykologi og Metafysik atter her i Strid med hinanden: ti hvis det virkeligt lykkes ham at forklare Bevidsthedens Enhed ved Elementernes Vexelvirkning, saa behøver han ikke den metafysiske Forklaring af Enheden og Sammenhængen i Bevidstheden ved en Sjælesubstans; og hvis han fra først af gaar ud fra Sjælesubstansen, kan han ikke antage Enheden for blot Produkt. — De »apperciperende Forestillingsmasser« svarer omtrent til. hvad jeg i min Psykologi (V B, 5) kalder det reale Selv.

[59]) S. 254. Blandt Herbarts Fortjenester paa den teoretiske Filosofis Omraade bør ikke glemmes hans Behandling af Logiken (i *Hauptpunkte der Logik* 1808 og i *Einleitung in die Philosophie*). Af Interesse er især hans Reduktion af Læren om Dommene, idet han forkaster alle Inddelinger med Undtagelse af den i bekræftende og benegtende, og hans Antydning af Læren om Prædikatsbegrebets Kvantifikation. Se især »Einleitung« § 53. I Forsøget paa Reduktion af den kunstige Klassifikation af de logiske Domme, der spillede saa stor og skæbnesvanger Rolle hos Kant, har Herbart iøvrigt Maimon til Forgænger.

[60]) S. 256. Lotze bemærker i sin fortrinlige Fremstilling af Herbarts Filosofi (*Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*. Leipzig 1882). at Herbart konsekvent maatte opfatte Gud som et Reale, der uden Forhold til andre Realer ikke kunde udfolde nogen Virksomhed. (§ 72). Denne Kritik rammer ogsaa Leibniz og — Lotze selv. — Med Hensyn til Udødeligheden er, som Lotze ogsaa bemærker, Herbarts Filosofi egentligt altfor heldigt stillet, da den i Kraft af Læren om de evige Realer ikke blot fører til en individuel Udødelighed, men ogsaa til »den ubekvemme Antagelse af Sjælens evige Præexistens!«

[61]) S. 259. Paa en interessant Maade har Fr. Jodl (*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*. II. p. 251—266) karakteriseret Benekes Plads i den etiske Tænknings Historie ved at fremhæve hans Modsætning til Kant og Spekulationen, hans Paavirkethed af den engelske Skole (særligt Bentham, som han har oversat et Skrift af) og hans Stilling som Feuerbachs Forgænger. — Mag. art. Anton Thomsen har i sin Afhandling *Ueber die Entwickelung der ethischen Theorie Benekes* (Archiv für die Geschichte der Philosophie. XVI, 2. 1903) paavist den interessante Forskel mellem Benekes tidligere, overvejende subjektive Standpunkt (i »Phys. d. Sitten«) og det senere, af Bentham paavirkede mere objektive Standpunkt (i »Sittenlehre«). Texten i min Fremstilling er i 2. Udgave bleven ændret i Overensstemmelse med Thomsens Resultat. — Interessante biografiske Oplysninger om Beneke giver O. Gramzow: *Fr. E. Benekes Leben und Philosophie* (Bern 1899). (Smlgn. min Anmeldelse af dette Skrift

i Göttinger gelehrte Anzeigen 1901. Nr. 2). — Kuno Fischer har (se hans Værk *Hegels Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg 1901. I. p. 157 f.) efterset Akterne angaaende Benekes Afsættelse og ikke fundet Spor af Hegels Medvirken. Han udleder Afsættelsen af »Geheimeraadernes Demagogfrygt«.

[62]) S. 262. Smlgn. de interessante Bemærkninger om Benekes Stilling til Problemet om Sjæl og Legeme i Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie der neunzehnten Jahrhundert.* 9. Aufl. von Max Heinze. 1902. p. 133 Note.

[63]) S. 263. Ogsaa som Logiker har Beneke Interesse, idet han (allerede i sin *Lehrbuch der Logik.* 1832) har paavist, at det er Begrebernes Indhold, ikke i første Linie deres Omfang, det gælder om ved logisk Tænkning (§ 21. 57), og idet han har ført Slutningslæren tilbage til Substitutionsprincipet, hvorved Slutningen bliver en simpel »Optagen af en Dom i en anden«, idet Begreberne »deles« (eller som man senere har kaldt det: kvantificeres) (§ 170). — Beneke og hans Disciple mene, at William Hamilton i sin Lære om Prædikatets Kvantifikation har gjort sig skyldig i Plagiat overfor Beneke. Se Dressler: *Characteristik der Werke Benekes.* (Tillæg til 3. Oplag af Benekes »Lehrbuch der Psychologie«. p. 299). — Benekes Logik vakte Opmærksomhed i England. Stuart Mill skriver i et Brev til Bain (1844): »Jeg er i Færd med at læse en Bog om Logik af en tysk Professor ved Navn Beneke, som han har sendt mig efter at have læst min, og som i Forvejen var bleven anbefalet til mig af Austin og Herschel som stemmende med Aanden i mine Teorier. Denne Overensstemmelse er til en vis Grad tilstede, skønt hans Bog er mere psykologisk, end min Plan medførte. Uagtet jeg anser Meget af hans Psykologi for usundt, fordi han ikke ret har fattet Associationsprincipet (han kommer nu og da meget nær til det), er der Meget deri af tankevækkende Art.« (A. Bain: *John Stuart Mill.* A Criticism. London 1882. p. 79).

[64]) S. 264. Se om Striden angaaende Udødelighedstroen Poul Møller: *Om Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed.* (Efterladte Skrifter. V) og min Bog *Filosofien i Tyskland efter Hegel,* p. 17—29. — Sidstnævnte Skrift giver ogsaa en udførlig Fremstilling af Schellings senere Lære og af Weisses og den yngre Fichtes Filosofi.

[65]) S. 267. En udførlig Fremstilling af Trendelenburgs filosofiske Anskuelser er given i min Bog om Filosofien i Tyskland efter Hegel (p. 222—246).

[66]) S. 271. Den Selvkarakteristik, Feuerbach har givet i de anførte Udtalelser, er først ganske nyligt bleven bekendt gennem Wilhelm Bolin's Bog: *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen.* Mit Benutzung ungedruckten Materials. Stuttgart 1891. — En ny, kritisk Udgave af Feuerbachs Skrifter er paabegyndt af W. Bolin og Fr. Jodl.

[67]) S. 274. Denne Feuerbachs Tankegang vil modtage Belysning og

Bekræftelse ved det, som er udviklet i min *Psykologi* V B. 4 og VI F. — En Forgænger i sin psykologiske Teori har Feuerbach for en Del i Hume. Smlgn. dette Værks første Del.

[68]) S. 285. Med Hensyn til den svenske Filosofis Udviklingsgang maa henvises til Axel Nyblæus' store Værk *Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet*, framställd i sitt sammenhang med filosofiens allmänna utveckling. Lund 1873 ff. Smlgn. ogsaa samme Forfatters Afhandling *Om den Boströmska Filosofien* (Lund 1883) (Særtryk af Ny svensk tidsskrift). — I min Afhandling *Filosofien i Sverig* (Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening 1879) har jeg givet en udførligere Karakteristik og Kritik af den svenske Filosofi.

[69]) S. 286. En udførligere Karakteristik af Sibbern og hans Filosofi har jeg givet i »Tilskueren« 1885. (Optrykt i »Mindre Arbejder«. 1899). — Om den danske Filosofi i det 19. Aarh. smlgn. min Artikel i P. Hansens Literaturhistorie 2. Bd. I noget udførligere Form er denne Oversigt gengiven i *Archiv für die Geschichte der Philosophie*. 2. Bd.

[70]) S. 290. I filosofisk Henseende ere blandt Kierkegaards Skrifter de vigtigste: *Begrebet Angest* (1844). *Stadier paa Livets Vej* (1845). *Uvidenskabelig Efterskrift* (1846). — Med Hensyn til nærmere Begrundelse af den i Texten givne Karakteristik af Kierkegaard maa jeg henvise til min Bog *Søren Kierkegaard som Filosof* (København 1892). — Om Kierkegaards dogmatiske Standpunkt findes interessante Paavisninger i Chr. Schrempf's Afhandling: *Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma*. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg in Br. I. p. 179—229).

[71]) S. 295. Medens de Maistre ved sit Autoritetsprincip og ved sin Fremhæven af Krigen minder om Hobbes, minder han ved sin Aarsagslære om Malebranche, hvem han ogsaa omtaler med stor Beundring, ligesom han ogsaa følger ham i hans mystisk-panteistiske Aandsretning, som naar han taler om det guddommelige Ocean, der en Gang skal optage Alt og Alle. Han føler selv, at han her staar ved Kætteriets Grænse, ti han føjer strax til: Je me garde cependant de vouloir toucher à la personnalité, sans laquelle l'immortalité n'est rien. (*Les Soirées de St. Petersbourgh*. 7. éd. II. p. 203).

[72]) S. 302. Smlgn. om dette Spørgsmaal mine *Psykologiske Undersøgelser*. (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter. 6. Række) p. 68—81. — Naar Biran taler om Fornemmelser, der falde udenfor Jeget, mener han ved Jeget nærmest hvad der i min *Psykologi* (V B, 5) er kaldet det reale Jeg, den centrale og mere aktive Del af Bevidsthedens Indhold. Udenfor det formale Jeg, der udtrykker Sammenhængen og Enheden i Bevidstheden, kunne ingen Fornemmelser falde. — I sin Kritik af Condillac havde Biran en Forgænger i Charles Bonnet (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Copenhague 1760).

[73]) S. 306. Se om Konkretionsfænomenerne *Philosophie des deux Ampère*. p. 316 f. *Essai sur la philosophie des sciences* (1834) p. LVIII ff.

— A. Bertrand (*La psychol. de l'effort* p. 62) anvender Udtrykket *concrétion* urigtigt, idet han bruger det om fri Association mellem to forskellige Forestillinger; om den Art Forbindelser bruger Ampère Udtrykket *commémoration*. Naar jeg genkender Træet, er det concrétion; naar jeg ser Træet igen og saa kommer til at tænke paa Hunden, der forrige Gang laa ved Træets Rod, er det commémoration. — Jeg beklager, at jeg ikke kendte Ampères Fremstilling, da jeg skrev Kapitlet om umiddelbar Genkendelse i mine »Psykologiske Undersøgelser«. Men det er mig en stor Glæde at se, hvilken nøje Overensstemmelse der er mellem hans Opfattelse og den, jeg har udviklet.

74) S. 308. Ampère gør iøvrigt Forskellen mellem sin Teori og Kants større end den er ved at tillægge Kant den Opfattelse, at Relationerne, Koordinationsformerne aldeles ikke staa i nogen Sammenhæng med Tingene i sig.

75) S. 310. Af Cousins første Optræden som filosofisk Lærer giver Jouffroy en interessant Karakteristik i sin *Nouveaux Mélanges philosophiques* (2. éd. p. 85—95). — Renan har (*Feuilles detachées*, 4. éd. 1892. p. 298 f.) udtalt sig om Cousin og om hvad han skylder ham, paa følgende Maade: A travers une foule de défauts, quel haut sentiment de l'infini! quelle vue juste du spontané et de l'inconscient! quel accent religieux, inoui depuis Malebranche, quand il parle de la raison! Que l'on comprend bien les traces que gardèrent de ce premier enseignement des hommes tel que Jouffroy! Je connus le cours de 1818 . . . sous les ombrages d'Issy vers 1842. L'impression fut sur moi on ne peut pas plus profonde. J'ai la conscience que plusieurs des cadres de mon esprit viennent de là . . . M. Cousin a été non un de mes pères, mais un des excitateurs de ma pensée.

76) S. 316. Se om Forholdet mellem Saint-Simon og hans Skole: Paul Janet: *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*. Paris 1878. — I Karakteristiken af Saint-Simon støtter jeg mig især til George Weill: *Saint-Simon et son oeuvre*. Paris 1894 og til Chr. Adam: *La philosophie en France* (Première moitié du 19e siècle). Paris 1894. — Om den polytekniske Skoles Forhold til Saint-Simonismen smlgn. G. Pinet: *L'Ecole polytechnique et les Saint-Simonisme*. (La Revue de Paris. 15. Maj 1894). — Medens Saint-Simons Skrifter ere usammenhængende og kun gøre stadige Tilløb, har hans Skole frembragt en sammenhængende Lærendvikling, nemlig den af Hippolyte Carnot redigerede *Doctrine de Saint-Simon* (1829), som giver Indholdet af Bazards Forelæsninger, og som i Tiden ligger forud for den fantastisk udskejende Periode, der endte med Skolens Opløsning. Den videre Udvikling, Læren om kritiske og organiske Perioder fik i »Doctrine de Saint-Simon«, er dog sikkert sket under Indflydelse af Auguste Comtes første betydelige Arbejde (Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. 1822); skønt han endnu kaldte sig Saint-Simons Discipel, var han dog fuldtud emanciperet.

— I sit Levned (Dansk Overs. p. 164—169) udtaler Stuart Mill sig paa en interessant Maade om den Betydning, Saint-Simonisternes Lære om kritiske og organiske Perioder har havt for ham. — Den hele Lære var, som tidligere paavist, første Gang udviklet af Kant og Fichte, de første Tænkere, der saa, baade at Kritiken og Revolutionen havde sejret, og at de dog ikke kunde være Historiens sidste Ord. Hos Rousseau og Lessing dæmrer den samme Tanke. — Iøvrigt var Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts« en af Sain-Simonisternes Yndlingsbøger.

[77]) S. 321. Comtes Disciple gaa et Skridt videre end Mesteren, idet de hævde, at det snarere er Saint-Simon, der har lært af Comte end denne af hin. Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive.* 2ᵉ éd. p. 90 f. Robinet: *Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte.* 2. éd. p. 139. Selv om Saint-Simon — som naturligt er — ikke er forbleven upaavirket af de yngre begavede Mænd, der arbejdede sammen med ham, saa staar det dog fast, at han havde udviklet sine Hovedtanker, før han kom i Forbindelse med Comte. Prioriteten med Hensyn til Ideen om en positiv Filosofi som den nye aandelige Myndighed, der var nødvendig efter Kritikens og Revolutionens Tid, kan ikke fraskrives Saint-Simon. Men — som Georges Weill (Saint-Simon et son oeuvre. p. 208—210), der klart har paavist dette, med Rette bemærker — derved forringes i Virkeligheden ikke Comtes store Betydning.

[78]) S. 322. I Stedet for Fuldkommengørelse vil Comte senere (Cours de philosophie positive. 2. éd. IV. p. 262. 264) hellere bruge Udtrykket Udvikling (developpement), fordi der i Ordet Fuldkommengørelse kunde ligge en moralsk Vurdering.

[79]) S. 326. I et Brev til Stuart Mill af 27. Juni 1845 hedder det: Le trouble a consisté en insomnies opiniâtres, avec mélancolie douce, mais intense, et oppression profonde, longtemps mêlée d'une extrême faiblesse. Han sætter Anfaldet i Forbindelse med, at han faa Dage forud havde begyndt at udarbejde sit nye Værk, og tilføjer: *L'ensemble de ma composition aura beaucoup gagné à cette période exceptionelle,* où ma méditation était loin d'éprouver l'atonie de ma motilité. — Aaret efter, da Chlotilde de Vaux var død, bekendte han, at den Følelse, som var opstaaet hos ham overfor hende, havde været medvirkende ved hin nervøse Krise. (Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill, p. 413 f.). — Madame Chlotilde de Vaux' Mand var dømt til Tvangsarbejde paa Livstid for en nedværdigende Forbrydelse, men hun betragtede sit Ægteskab som uopløseligt, og Forholdet mellem hende og Comte gik derfor ikke ud over et inderligt Venskabsforhold.

[80]) S. 328. Af de to vigtigste Skrifter om Comte hævder Littré's, at Comtes egentlige Betydning ender med Udgivelsen af »Cours de philosophie positive«, medens Robinet's betragter »Politique positive« som den egentlige Afslutning og polemiserer mod Littré som en utaknemmelig og uforstaaende Frafalden. — Det følger af sig selv, at Stuart Mills

Anerkendelse af Comte kun gælder den første Periode. Brevvexlingen mellem dem hørte op, da Comte stod ved Indgangen til den anden. I sit Skrift *Auguste Comte and Positivism* (1865) har Mill givet en interessant Vurdering af Comtes Lære paa begge dennes Stadier. — Det Skisma, som Littré voldte, har iøvrigt senere gentaget sig indenfor de »rettroende« Positivisters Kreds. Nogle af disse (med Lafitte i Spidsen) mene, at det positivistiske Præsteskab skal paavirke Hjertet gennem Intelligensen, medens Andre (med Englænderen Congreve i Spidsen) mene, at Positivismen maa sejre, ligesom i sin Tid Kristendommen, gennem direkte Henvendelse til Proletarer og Kvinder, saa at Hjertet maa paavirkes, uden at det sker gennem Intelligensen. Se herom Caird: *The social philosophy and religion of Comte.* Glasgow 1885. p. 171 ff.

[81]) S. 334. *Cours de philosophie positive.* 2. éd. VI. p. 612: Kant a réellement mérité une éternelle admiration en tendant, le premier, d'échapper directement à l'absolu philosophique par sa célèbre conception de la double réalité, à la fois objective et subjective, qui indique un si juste sentiment de la saine philosophie. Smlgn. *Discours sur l'esprit positif.* p. 24. *Catéchisme positiviste.* 2. éd. p. 8 og 150. — Efter hvad Comte selv et Sted udtaler, har han ikke læst Kants Hovedværk. Dog har han tidligt paa anden Haand lært hans Ideer at kende. I et Brev til Valat af 3. Novbr. 1824 udtaler han, at der i Kantismen er »meget gode Ting ved Siden af en Mængde Extravagancer«, og han protesterer mod, at Cousins Fremstilling af Kant bliver anset som gyldig: Cousin est bien loin de comprendre la portée des Idées-mères du philosophe de Koenigsberg. Dog regner han her Kant til det metafysiske Stadium og paralleliserer sit Forhold til hans med Galileis til den peripatetiske Fysik. — Det eneste Skrift af Kant, han har kendt, er den lille Afhandling »Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte«, som hans Ven Gustave d'Eichthal oversatte for ham (1824), og som han i høj Grad beundrede. Havde han kendt det sex eller syv Aar tidligere, kunde han, siger han, have sparet sig Umagen med at udarbejde sine Afhandlinger [fra 1820 og 22]. Brev til Eichthal af 10. Decbr. 1824. — Om Comte's Forhold til »Metafysiken« smlgn. den interessante Diskussion i *Bulletin de la société française de philosophie.* Januar 1903. (Referat af Mødet d. 27. Novbr. 1902).

[82]) S. 343. Første Gang, Comte berører Spørgsmaalet om Selviagttagelsens Mulighed, er i *Lettres à Valat* p. 89 (Brev af 24. Septbr. 1819). I sin Afhandling *Examen du traité de Broussais sur l'irritation* (1828) (genoptrykt i den interessante Samling *Opuscules de philosophie sociale,* Paris 1883, som indeholder de vigtigste af Comtes Arbejder før Udgivelsen af Cours de philosophie positive) priser han Broussais for hans Polemik mod Selviagttagelsen og bemærker: Man kan iagttage sine Følelser, naar de ikke ere for stærke, fordi de afhænge af et andet Organ end Iagttagelsen, men sin egen intellektuelle Virksomhed kan man ikke iagttage; ti saa vilde Iagttager og Genstand være identiske, og hvem skulde

da gøre Iagttagelsen? Hvad der har skaffet den subjektive Psykologi en stor Tilslutning i de sidste ti Aar [før 1828], er, mener han, den berettigede Kritik af Condillacs og Helvetius' Ideologi, der betragtede vor Erkendelse som blot Produkt af ydre Paavirkninger uden at tage Hensyn til indre Anlægs Nødvendighed: men denne Kritik var given bedre af Bonnet og Cabanis og især af Gall og Spurzheim. (Opuscules p. 293—296). I *Cours de philosophie positive* (I p. 32 f.; III p. 564; VI p. 605. 2. éd.) gentager han sin Polemik mod Selviagttagelsen, idet han tillige bemærker, at en elementær Analyse ikke kan anvendes paa de mest komplicerede Fænomener af alle. — Naar han antog, at Selviagttagelse dog var mulig, hvad Følelserne angaar, saa har han givet et praktisk Bevis derpaa i et af sine Breve til Valat, i hvilket han analyserer de Motiver, der ligge til Grund for hans Forfattervirksomhed (28. Septbr. 1819). — Om det hele Spørgsmaal henviser jeg til min Psykologi I, 8.

[83]) S. 345. Smlgn. for Nationaløkonomiens Vedkommende den interessante Afhandling af Ingram: *Nationaløkonomiens nuværende Stilling og Udsigter*. (Oversat fra Engelsk). p. 16 ff. — Overfor Mill, der meddelte ham sin Plan om at skrive en Nationaløkonomi, udtalte Comte, at uagtet Nationaløkonomien egentligt hører ind under Sociologien idethele, kan den dog provisorisk gøre sin Nytte ved at behandles isoleret, især naar Bearbejdelsen foretages af et saa godt Hoved som Mill. *Lettres à Stuart Mill.* p. 231 f. 254 f. Smlgn. derimod *Cours de la philosophie positive*. (2. éd.) IV. p. 255: Toute étude isolée des divers éléments sociaux est donc, par la nature de la science, essentiellement stérile, à l'exemple de notre économie politique, fût-elle même mieux cultivée.

[84]) S. 346. Smlgn. *Cours de philosophie positive*. 2. éd. IV p. 392. Desuden *Lettres à Stuart Mill*. p. 121: — cette noble école, qui . . . fut certainement la plus avancée de toutes celles du dernier siécle. — p. 275: C'est à l'école écossaise et non, comme beaucoup d'autres, à l'école germanique, que j'ai dû la première rectification des graves aberrations, à la fois morales et intellectuelles, propres à ce qu'on appelle l'école française; je n'oublierai jamais combien ma propre évolution a été d'abord redevable surtout à quelques lumineuses inspirations de Hume et d'Adam Smith. — (Ved den skotske Skole tænker Comte aabenbart paa hele den med Shaftesbury og Hutscheson begyndte Retning, ikke paa, hvad man i snevrere Betydning kalder den skotske Skole: Reid og hans Efterfølgere). — Jeg tør maaske her tilføje den Bemærkning, at den Grundopfattelse, jeg bygger paa i mine forskellige etiske Skrifter, har udviklet sig hos mig især under Studiet af Comte, saaledes som ogsaa min Afhandling *Om Grundlaget for den humane Etik* (Kbhvn. 1876) vil vidne om.

[85]) S. 354. Det er derfor ikke rigtigt at sige med Fiorentino: *Manuale di storia della filosofia*. 2. ed. Napoli 1887. p. 581, at Comte kun tager Hensyn til Relationerne mellem Objekterne indbyrdes, ikke til Re-

lationerne mellem Objekt og Subjekt. Ganske vist har han ikke draget Konsekvenserne af dette sidste Forhold.

[86]) S. 357. Se herom *Politique positive*. IV p. 187; 233 f. *Catéchisme positiviste*. p. 165 f. 222. — Comte foretager i sin senere Periode tillige en anden karakteristisk Ændring ved sin Klassifikation. Han resumerer i en Række (15) af Sætninger den positive Filosofis mest almindelige Principer og giver denne »Systematisation af det positive Dogme« Navn af *philosophie première*. Navnet henter han fra Bacon. Derefter kommer *philosophie seconde*: Rækken af de syv Grundvidenskaber, som dog igen inddeles i to Grupper: *philosophie naturelle* (de fem første Videnskaber) og *philosophie morale* (de to sidste Videnskaber). Politique positive IV p. 226. — I Catéch. pos. (p. 167 f.) taler han lidt anderledes, idet Matematik, Astronomi, Fysik og Kemi udgøre *Kosmologien*, Biologi, Sociologi (i snevrere Betydning) og Etik *Sociologien*.

[87]) S. 368. I sin Afhandling om Bentham (Dissertations and Discussions. I) — hvor den anførte Ytring findes — siger Stuart Mill: »Bentham opfatter Verden som en Samling af Personer, der hver forfølger sin særskilte Interesse eller Lyst, og som kunne holdes fra at støde sammen mere end nødvendigt ved Haab og Frygt under Lovens, Religionens og den offentlige Menings Indflydelse«. (p. 362). — Leslie Stephen (*The Utilitarians*. I. London 1900. p. 314 og 325) bemærker, at Manuskriptet til »Deontology«, som nu findes paa University College i London, synes at vise, at Bentham væsentligt var Forfatter af dette Skrift, og at Udgiveren, der vist ikke har været meget intelligent, kun er ansvarlig for nogle retoriske Overdrivelser, især i anden Del.

[88]) S. 368. Ved min Distinktion mellem Vurderingsmotiv og Handlingsmotiv har jeg søgt at undgaa den Vanskelighed, som for Bentham rejser sig, naar Spørgsmaalet om Nytteprincipets Begrundelse opstaar. Smlgn. min *Etik* Kap. III, 1—2; 18 og den første Afhandling i mine *Etiske Undersøgelser*.

[89]) S. 377. Smlgn. J. H. Newmann: *Apologia pro vita sua*. London 1879. p. 10. 189 f. — Se ogsaa L. E. Fløystrup: *Den anglokatholske Bevægelse i det nittende Aarhundrede*. Kbhvn. 1891. p. 28. 30 og George Worley: *The Catholic Revival of the 19th Century*. London 1894. p. 45—51. — Coleridges filosofiske Ideer lærer man maaske bedst at kende i Korthed af hans Skrift *Church and State*, hvor Appendix B fremstiller hans Lære om Fornuft og Forstand, og hvor Appendix E udvikler hans Forhold til tidligere Filosofer. I *Biographia literaria* I chap. 12 udvikler han sine Ideer i Schellings Terminologi og med *meget* udstrakt Benyttelse af Schellings egne Sætninger. — Sterlings Ytringer om Coleridge findes i *Journals of Caroline Fox* (28. january 1842) og i et Brev til Carlyle (i dennes *Life of Sterling* p. 273).

[90]) S. 379. Se foruden Froude: *Thomas Carlyle* (London 1882—

84), ogsaa Dilthey's Karakteristik af Carlyle i Archiv für Geschichte der Philosophie IV, og Leslie Stephen's i *The Utilitarians* III. p. 462—477.

[91]) S. 390. I mine *Psykologiske Undersøgelser* p. 58 har jeg berørt Hamiltons Fortjeneste af Associationslæren ved Opstilling af Helhedsloven (law of redintegration). Af ældre Forfattere burde her foruden Kant og Fries ogsaa være nævnt Beneke: *Psychol. Skizzen.* I. p. 382 ff., og allerede Chr. Wolff: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen.* § 238. Begge disse Skrifter kan Hamilton have kendt. — I min *Formel Logik* § 18 har jeg berørt Hamiltons Standpunkt i Logiken. — I mit Skrift *Den engelske Filosofi i vor Tid* (Kbhvn. 1874) findes en udførligere Omtale af Hamilton. — Mellem Hamiltons Disciple og Kritikere har det været meget drøftet, hvorledes han opfatter Erkendelsen af de saakaldte primære Egenskaber ved Tingene (Udstrækning og Form), om ogsaa den bestemmes ved Subjektet, eller om vi her skulde erkende Tingene som de ere i sig selv. Stuart Mill fandt (i sin *Examination of Sir William Hamiltons Philosophy*) her en Modstrid mod Hamiltons Lære, at al Erkendelse er relativ, betinget ved Forholdet mellem Objekt og Subjekt. Mansel (*Philosophy of the Conditioned.* London and New-York 1866. p. 84) og Veitch (*Hamilton.* Edinburgh and London 1882. p. 179) fortolke deres Lærer saaledes, at han antager en relativ Erkendelse af de primære Egenskaber (der altsaa blot ere primære i Forhold til de sekundære, de sædvanligt saakaldte Sansekvaliteter). George Grote (*Minor Works.* p. 293) mener, at Hamilton har skiftet Standpunkt med Hensyn til dette Spørgsmaal, saaledes at han i de Afhandlinger, der findes i hans Udgave af Reids Værker, antager en Erkendelse af de primære Egenskaber i sig selv, medens han tidligere kun antog en relativ Erkendelse af dem. I lignende Retning udtaler Leslie Stephen sig om dette Punkt hos Hamilton (*The Utilitarians.* III. p. 385—401).

[92]) S. 393. Smlgn. Masson: *Recent British Philosophy.* 3. ed. London 1877. p. 252 f. — *Edinburgh Review.* July 1884. p. 218.

[93]) S. 396. Dog var der En blandt disse, hvis tidlige Udvikling og tidlige Lærdom er nok saa mærkværdig som Mills, nemlig den ved sine optiske og matematiske Opdagelser berømte William Rowan Hamilton (f. 1805, d. 1865) (ikke at forvexle med Filosofen William Hamilton). Tre Aar gammel kunde han læse og regne; fire Aar gammel var han dygtig i Geografi; fem Aar gammel kunde han oversætte fra Latin, Græsk og Hebraisk og var fortrolig med Homer, Milton og Dryden; otte Aar gammel læste han Italiensk og Fransk og improviserede latinske Digte: før han blev ti Aar gammel, studerede han Arabisk og Sanskrit, og da han var tolv Aar gammel skrev han en syrisk Grammatik. Og alt Dette med fuld Bevarelse af legemlig og aandelig Sundhed. Han tilegnede sig Alt uden Besvær og med Forstaaelse. Han havde stor Sans for Poesi, var en Ven af Wordsworth og selv Forfatter til smukke Digte. Allerede fra det niende Aar var han en flink Svømmer, saa at den legemlige Udvikling

ikke var forsømt. *Nature.* 3. May 1883. — Sammenligner man hans Udvikling med Mill's og begges med andre Børns, faar man et Indtryk af, hvor højst forskelligt det oprindelige Grundlag er, paa hvilket Opdragelsesarbejdet bygger.

[94]) S. 402. Smlgn. Stuart Mill: *Levned.* Dansk Overs. p. 190 f. 243. 245. 256. — Bain (*John Stuart Mill.* A Criticism. London 1882. p. 163—174) giver en interessant, paa forskellige Vidnesbyrd og paa psykologisk Undersøgelse grundet Karakteristik af Forholdet mellem Mill og hans Hustru. — Theodor Gomperz (*John Stuart Mill.* Ein Nachruf. Wien 1889. p. 18) skildrer et Besøg i Stuart Mills Hus. Mill's Hustru tager Del i Samtalen, især ved at indskyde »glimrende og rammende Ord«, og selv da Diskussionen kommer over paa det rent filosofiske Omraade, »spurgte den næsten med Andagt lyttende Ægtefælle om hendes Mening, som hun fremsatte i klar og velordnet Form«.

[95]) S. 403. Se *Memories of old Friends from the Journals of Caroline Fox.* Edited by Horace S. Pym. (Tauchniz Edition. Leipzig 1881). I. p. 150 ff. II. p. 218 f. (kf. 77. 143). — Disse Dagbøger give et højst interessant Indblik i det aandelige Liv hos en hel Række af udmærkede engelske Tænkere, Digtere og Videnskabsmænd. Caroline Fox har i en lang Række af Aar hver Aften opskrevet, hvad hun erindrede af Udtalelser fra de fremragende Gæster i hendes Forældres Hus.

[96]) S. 407. I min Bog *Den engelske Filosofi i vor Tid.* Kbhvn. 1874. p. 47 er jeg af min Kritik af nogle af Mills Syesmaader, — en Kritik, jeg endnu fastholder, — bleven ført til at bruge nedsættende Udtryk om Mill, som jeg nu ikke vilde bruge, som jeg allerede fik strøget i den tyske Oversættelse (Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Uebers. von Dr. H. Kurella. Leipzig 1889), og som Mills efterladte religionsfilosofiske Afhandlinger, der den Gang ikke forelaa, desuden gendrive. Gentagen Beskæftigelse med Mill og hans Skrifter har forøget min Beundring for ham. — En udmærket Karakteristik af Stuart Mills Personlighed og Betydning har nyligt Leslie Stephen givet i tredie Bind af sit Værk *The Utilitarians.* (London 1900).

[97]) S. 413. Denne Kredsslutning er med stor Styrke og Skarphed bleven paavist af Stanley Jevons i Brudstykkerne af den »Examination of J. S. Mills Philosophy«, som hans tidlige Død hindrede ham i at fuldende. Se *Pure Logic and other Minor Works.* London 1890. p. 254 ff. Jevons drager dog af sin rigtige Kritik af Mill paa dette Punkt altfor vidtgaaende Konsekvenser med Hensyn til Mills Betydning som Tænker idethele. — Se ogsaa Arne Löchen: *Om Stuart Mills Logik.* Kristiania og København 1885. p. 165 ff. Jevons' Kritik var allerede offentliggjort i »Contemporary Review« 1877—79, saa at Löchen har kunnet drage Nytte af den. Men Löchens Værk er rigt paa interessante og lærerige Bemærkninger og Undersøgelser og giver en god Karakteristik af Mill som Logiker og Erkendelsesteoretiker.

[98]) S. 414. Herpaa har jeg allerede i min tidligere Fremstilling bygget min Kritik af Mills Erkendelsesteori. Se *Den engelske Filosofi i vor Tid* p. 37 f. (S. 37 skal der i Stedet for: »Sammenligning er Betingelse for Sammenfattelse« staa: »Sammenfattelse er Betingelse for Sammenligning«). — I sin Afhandling *Criteria of truth and error* (Mind 1900. p. 15) bemærker Henry Sidgwick: I think it impossible to establist the general truths of the accepted science by processes of cogent inference on the basis of merely partienlar premisses; and I think the chief service that J. S. Mill rendered to philosophy. by his elaborate attempt to perform this task, was to make this imposibility as clear as day.

[99]) S. 418. I min *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring* (København 1882. 4. Udg. 1898) har jeg forsøgt at gøre »det forenende Princip« til ledende Synspunkt og vise, hvorledes baade Associationslovene og Fornemmelsernes Love føre tilbage til dette Princip, der allerede af Kant (under Navn af Syntese) var lagt til Grund for Opfattelsen af Bevidstheden. Det har derfor undret mig oftere uden videre at blive regnet til den engelske Skoles Tilhængere. Paul Carus (*Primer of Philosophy*. Chicago 1893. p. 175) nævner mig saaledes blandt »de Psykologer, der mene, at Associationslæren giver en Nøgle til alle Sjælens Problemer«. Wundt har (*Physiologische Psychologie*. 4. Aufl. Leipzig 1893. II. p. 482) nævnet mig blandt »Associationspsykologiens Repræsentanter«, der mene. at »alle aandelige Processer kunne udledes af Associationerne«. Allerede i min Bog om den engelske Filosofi (1874) kriticerede jeg Associationspsykologien, den Opfattelse, der gør Fornemmelserne og Forestillingerne i deres Selvstændighed til det Reale i Bevidstheden og betragter Associationen som en ydre, for dem selv uvæsentlig Forbindelse mellem dem. Og gennem hele min Psykologi gaar en Kritik af denne Opfattelse, ganske vist forbunden med Forsøg paa at bevare de Sandheder. den har ført til at opdage. Tillige tror jeg, at man kun kan berigtige Associationspsykologien ved at opsøge dens egne skjulte Forudsætninger, ikke ved at antage en særegen Tænkeevne eller »Apperception«, der skulde ophæve eller begrænse Associationerne. Smlgn. mine *Psykologiske Undersøgelser* p. 5—6 og 59—67.

[100]) S. 436. En Oversigt over de religionsfilosofiske Forsøg i England før og efter Mills Tid giver O. Pfleiderer: *Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*. Freiburg 1891. (Fremstillingen af Mills Anskuelser i dette Værk er dog ikke nøjagtig. En slem historisk Fejl begaar Pfleiderer p. 407 ved at lade Hamilton, der var død 9 Aar før Mills »Examination« udkom, svare paa Mills Kritik!!). — Smlgn. ogsaa N. H. Marshall: *Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnisstheoretische Grundlage*. Berlin 1902. — Den noget naive og ofte lidet dybtgaaende Karakter af Mill's religionsfilosofiske Afhandlinger taler for Rigtigheden af Leslie Stephen's Formodning (*The Utilitarians*. III.

p. 86), at Mill ikke har kendt Humes religionsfilosofiske Skrifter, ligesaa lidt, som han synes at have kendt »Treatise«.

[101]) S. 442. En noget udførligere Biografi og Karakteristik af Darwin har jeg givet i min populære Skildring: *Charles Darwin.* København 1889. (Studentersamfundets Smaaskrifter Nr. 91—92). Enkelte Stykker af denne lille Bog ville genfindes i Fremstillingen. — Hovedkilden er *The Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter.* Edited by Francis Darwin. London 1887. (Oversat i »Bibliotek for de tusen hjem«). Hertil maa føjes de senere udgivne *More Letters of Charles Darwin.* A record of his work in a series of hitherto unpublished letters. Edited by Francis Darwin and A. C. Seward. London 1903.

[102]) S. 452. Det er ikke umuligt, at denne Udtalelse skyldes Erindringen om den bekendte Scene paa Naturforskermødet i Oxford 1860 mellem Huxley og Biskoppen af Oxford (se Life and Letters. II. p. 320—22), — kun at Huxley foretrak Abekatten som Stamfader ikke fremfor en Vild, men fremfor — Biskoppen af Oxford.

[103]) S. 452. Smlgn. mine Bemærkninger om Forholdet mellem Darwinisme og Etik i *Grundlaget for den humane Etik* (1876). p. 30—39, og i *Etiske Undersøgelser* (1891). p. 22 f.; 32—38.

[104]) S. 455. Ved Spencers Biografi og Udviklingsgang benytter jeg foruden Udtalelser i hans Skrifter (især de interessante Ytringer i Afhandlingen *The Classification of the Sciences, with Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte.* 3. ed. p. 31, 34, 46) især en kort, paa Meddelelser fra Spencer grundet Biografi af Prof. Youmans i det amerikanske Tidsskrift *The Popular Science Monthly* (March 1876), som jeg i sin Tid oversatte i min Oversættelse af »Mindre Afhandlinger af Herbert Spencer« (Kbhvn. 1877), og et Udkast til en Tale af Youmans, der findes i Beretningen om en Fest for Spencer i New York i Efteraaret 1882. (*Herbert Spencer on the Americans, and the Americans on Herbert Spencer.* New York 1882. p. 68—76).

[105]) S. 461. Dette første Afsnit af »First Principles« er oversat paa Dansk under Titelen *Religion og Filosofi* af S. Hansen (København 1887).

[106]) S. 463. Allerede i min Bog *Den engelske Filosofi i vor Tid* (1874) p. 123 f., 132, 145 f. har jeg fremført denne Indvending.

[107]) S. 470. I Aaret 1876 gjorde jeg i et Privatbrev Spencer opmærksom paa disse Modsigelser, og i sit Svar forklarede han dem paa den anførte Maade, idet han bemærkede, at han hidtil ikke var bleven opmærksom paa dem.

[108]) S. 470. Smlgn. *First Principles.* 3. ed. p. 318 f. »Skønt Udviklingen af de forskellige Frembringelser af menneskelig Virksomhed ikke kunne siges direkte at afgive Fxempler paa Ophoben af Materie og Adspredelse af Bevægelse [som Spencer antager ved enhver Udvikling, idet Delene af det Hele, der danner sig, miste deres selvstændige Bevægelse],

saa ere de dog *indirekte* Exempler derpaa.« p. 391: »De Fænomener, der subjektivt opfattes som Forandringer i Bevidstheden, opfattes objektivt som Nerveprocesser, hvilke Videnskaben nu fortolker som Bevægelsesprocesser.« — *Principles of Psychology*. 2. ed. I. p. 508: »Skønt selve Aandens Udvikling ikke kan forklares ved en Række Deduktioner ud fra Kraftens Bestaaen, er det dog muligt, at dens Korrelat (its obverse), Udviklingen af fysiske Forandringer i et fysisk Organ, kan forklares saaledes.«

108 b) S. 474. Mærkværdigt nok har selv den skarpsindigste af Spencers engelske Kritikere, James Ward, i sit i erkendelsesteoretisk Henseende interessante Skrift *Naturalism and Agnosticism* (London 1899) overset dette. Han sætter f. Ex. uden videre »the universe« i Stedet for »a universe«. Smlgn. det nævnte Værk I. p. 192 med 187.

109) S. 481. Allerede i *Den engelske Filosofi i vor Tid* (1874). p. 171—173 har jeg fremført denne Kritik af Spencers Erkendelseslære. I min *Psykologi* VII C. 4 har jeg igen drøftet dette Emne.

110) S. 486. En interessant Kritik af Spencers Sociologi findes hos Émile Durckheim: *De la division du travail social*. Paris 1893. p. 218—247.

111) S. 488. Smlgn. angaaende Vanskelighederne for en videnskabelig Etik mit Skrift *Etiske Undersøgelser*. Kbhvn. 1891. — En lærerig Kritik af Spencers Forsøg paa umiddelbart at grunde Etiken paa Biologien (paa Livets organiske Kraft og Bredde i Stedet for paa dets i Lyst og Smerte erfarede Værdi) — og dermed af Spencers Tilbøjelighed til at anvende en deduktiv Metode i Etiken, foreligger i Henry Sidgwick's *Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau*. (London 1902). (Saaledes udtaler Sidgwick: So long as life is partially painful, it may still be true in any particular case that conduct conducive to maximum quantity of life is not conducive to maximum of pleasure. p. 148. — Sidgwick fremhæver ogsaa Muligheden af en Strid imellem, hvad den individuelle Organismes og hvad den sociale Organismes Udvikling kræver. p. 143 f.).

112) S. 492. I Slutningsafsnittet af den tyske Oversættelse af min Bog om den moderne engelske Filosofi har jeg allerede nævnt Booles, Jevons' og Sidgwicks Værker foruden flere andre, jeg her maa forbigaa. (*Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit*. Leipzig 1889. p. 243—249).

113) S. 495. Om »de store Opdagelsers Periode« i Slutningen af det 18. Aarhundrede se Rasmus Pedersen: *Planternes Næringsstoffer*. Historisk Indledning. København 1883. p. 44 ff.

114) S. 496. Se om Vitalismen i dens forskellige Former Louis Peisse: *La Médicine et les Médicins*. Paris 1857. I. p. 226—297. — Det maa vel fastholdes, at der her ved Vitalismen menes en Retning, der finder *Forklaringen* af Livsfænomener ved Antagelsen af en »Livskraft«. — ikke

en Retning, der hævder, at der er Meget i Livsfænomenerne, der hidtil ikke er forklaret ved fysiske og kemiske Aarsager. Se min Afhandling *Om Vitalisme* (i »Mindre Arbejder«).

[115]) S. 497. Kfr. Mayers Brev til Griesinger 20. Juli 1844: »Wenn ich sage, Wärme lässt sich in Bewegung verwandeln, und umgekehrt, so will dies nichts meinen, als dass zwischen Wärme und Bewegung finden hin und her dieselben *quantitativen Beziehungen statt.* (*Kleine Schriften und Briefe* von Robert Mayer. Herausg. von Weyrauch. Stuttgart 1893. p. 225). — I sin Afhandling *Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprincipes* (i Festskriftet til Sigwart. Tübingen 1900) belyser A. Riehl Mayers Lære fra et erkendelsesteoretisk Synspunkt.

[116]) S. 499. If the resistance to electrolysis wich is over and above that due to chemical change were not accounted for elsewhere, *it would prove the annihilation of a part of the power of the circuit, without any corresponding effect.* We shall see that this is not the case, but that in the evolution of heat, where the excess of resistance takes place, an exact equivalent is restored. (Joule: *On the Heat evolved during the Electrolysis of Water.* 1843. Scientific Papers. I. London 1884. p. 115). *We might reason, a priori, that absolute destruction of living force cannot possibly take place,* because it is manifestly absurd to suppose that the powers with which God has endowed matter can be destroyed . . . but we are not left with this argument alone, decisive as it must be to every unprejudiced mind. (Joule: *Matter, Living Force and Heat.* 1847. Scientif. Pap. I. p. 269). — Joules Standpunkt er altsaa ikke principielt forskelligt fra Mayers og Coldings. For denne Sidstes Vedkommende smlgn. en Udtalelse i hans *Undersøgelse om de almindelige Naturkræfter og deres gensidige Afhængighed.* (Videnskabernes Selskabs Skrifter. Femte Række. Naturv. mathem. Afd. II. p. 129): »Den Tanke, at en Virksomhed skulde kunne forsvinde i det Legemlige uden igen at fremtræde som virkende Aarsag, forekommer mig fornuftstridig«. — Det er i denne Sammenhæng af Interesse at erindre, at ogsaa Lavoisier i sin Tid gik ud fra en Grundsætning, han betragtede som selvfølgelig, nemlig den, at et sammensat Legemes Vægt er lig Vægten af de Stoffer, af hvilke det bestaar. Saa selvfølgelig denne Forudsætning var, saa maatte den dog bevises for dem, der antog Varmen for et Stof; ti hvis denne Antagelse var rigtig, maatte den Udskillen af Varme, som ledsager en kemisk Forbindelse, medføre en Vægtforringelse. Smlgn. Ernst von Meyer: *Geschichte der Chemie.* Leipzig 1889. p. 137.

[117]) S. 500. Mayer: *Kleinere Schriften und Briefe.* p. 339 f. 460. *Die Mechanik der Värme.* 3. Ausg. p. 356 f. — Colding: *Naturvidenskabelige Betragtninger over Slægtskabet mellem det aandelige Livs Virksomheder og de almindelige Naturkræfter.* (Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger. 1856). p. 155. 166. — Joule: *Scientific Papers.* I. p. 269. 273. — Hvad Mayer angaar, synes det efter hans Foredrag i Innsbruck (Die Mech. d. Wärme p. 357), at han ikke har

antaget noget Brud paa de materielle Fænomeners Række. men har antaget en Parallelisme mellem de aandelige Processer og Hjerneprocesserne.

117 b) S. 506. Den Konsekvens. Czolbe drager af Materialismen. drog allerede Henry More. idet han (*De anima*. Roterodami 1677. p. 64) opstiller følgende Grundsætning: »Dersom Sansning kan tillægges Materien. saa er en materiel Dels Bevægelse eller Tilbagevirken paa en anden materiel Del, eller dog Fortsættelsen af denne Bevægelse. Et og det Samme som Sansning og Opfattelse. Denne Sætning . . . bestyrkes ved min vigtigste Modstander Hobbes' Stemme.« Han henviser saa til Hobbes' Lære om Sansningen som en Bevægelse. Hobbes negtede dog hin Konsekvens. idet han udtrykkeligt siger. at den Sætning. at Sansning er Bevægelse. ikke kan vendes om. (*De corpore* XXV. 5).

118) S. 518. Om Ubestemtheden hos Lotze paa dette Punkt se Max Wentscher: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung*. Halle 1893. p. 19—29.

119) S. 520. Reinhold Geijer henledte i sin Afhandling *Hermann Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk belysning* (Lund 1886) Opmærksomheden paa de skiftende Standpunkter, Lotze synes at have indtaget overfor Spørgsmaalet om Tidens absolute Gyldighed. I min Afhandling *Lotze og den svenske Filosofi* (Letterstedtske Tidsskrift 1888) sluttede jeg mig til Geijers Fortolkning, skønt jeg maatte opfatte selve Problemet anderledes end min svenske Kollega. Dog synes Sagen at stille sig anderledes, end Geijer, og jeg med ham, havde Grund til at antage. Efter hvad Richard Falckenberg har oplyst i sin Afhandling *Die Entwickelung der Lotzeschen Zeitlehre* (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 105. Bd.), skrive nemlig de efter Lotzes Død udgivne *Grundzüge der Metaphysik* sig allerede fra 1865, og dermed bortfalder en væsentlig Støtte for den Antagelse, at Lotze først mod Slutningen af sit Liv skulde have negtet Tidens Realitet. Naar han i tidligere Skrifter uden videre taler om Tidsforholdet som absolut gyldigt, da skal dette i Følge Falckenberg være en berettiget Brug af populære Forestillinger, hvor Sammenhængen ikke nødvendiggjorde en stringentere Talebrug. Lotzes definitive Opfattelse har været den i *Drei Bücher der Metaphysik* (1879) og i *Grundzüge der Religionsfilosofi* (fra 1878—79) fremstillede, efter hvilken Successionen gælder for de endelige Væsener, medens Guddommen er hævet over enhver Tidsforskel. Den afviger fra hans ældste Fremstilling (*i Metaphysik*. 1841) ved at hævde denne Distinktion, som unegteligt ikke gør dette hele Spørgsmaal klarere (skønt den *psykologiske* Distinktion mellem Succession og abstrakt Tidsform vel lader sig forsvare). — Ligesaa lidt som min svenske Kollega formaar jeg at forbinde nogen Mening med Udtrykket »ein zeitloses Geschehen und Wirken« (Grundzüge der Metaphysik § 58). Min tyske Kollega finder derimod en betydningsfuld Tanke deri.

120) S. 520. Smlgn min *Psykologi* 4. p. 80. *Psykologiske Undersøgelser*. p. 91 f. *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902). p. 62—65. —

Interessant er det, at Grundlæggeren af den metafysiske Idealisme, Leibniz, i sin tidligere Tid, ligesom Spinoza, lagde stor Vægt paa, at Toheden Aand—Materie er rent faktisk, ikke logisk nødvendig. *Philos. Schr.* ed. Gerhardt I. p. 237, 242. 268. Smlgn. Ludw. Stein: *Leibniz und Spinoza.* p. 93 f.

[121]) S. 523. Se herom Reinhold Geijer: *Hermann Lotzes lära om rummet* (Nyt svensk tidskrift 1880) og *Darstellung und Kritik der Lotzeschen Lehre von den Localzeichen* (Philosophische Monatshefte 1885). Kfr. min Afhandling *Lotze og den svenske Filosofi* (Letterstedtske Tidsskrift 1890) og min *Psykologi.* V C, 7 c.

[122]) S. 524. *Mikrokosmus* Buch III, Kap. 1: »Warum sollte nicht ein Atom des Nervensystems ebenso auf die Seele oder sie auf jenes stossen und drücken können, da doch jeder gemeine Stoss und Druck sich für die nähere Betrachtung nicht als ein Mittel zur Wirkung, sondern nur als die anschauliche Form eines viel zarteren Ereignissen zwischen den Elementen ausweist?«

[123]) S. 526. Kresto Krestoff: *Lotzes metaphysischer Seelenbegriff.* Halle 1890. p. 46 f.; 73. — Max Wentscher: *Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung.* Halle 1893. p. 11 ff. — Den Modsætning, i hvilken Lotzes Opfattelse fra første Færd staar til Herbarts, trods alle de Berøringspunkter, den har med denne, vidner ogsaa om, at der ikke i Aarenes Løb er foregaaet nogen principiel Ændring i Lotzes Tankegang. Smlgn. herom Max Nath: *Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Verhältniss zu Herbart.* Halle 1892. — Med Lotzes etiske Monisme hænger hans Optimisme sammen. Uagtet han selv oftere fremhæver det fysiske og moralske Ondes Realitet som en Hindring for Gennemførelsen af sin Verdensanskuelse, har dog en ellers velvillig Kritiker anket over, at han mangler Interesse for »alle Religioners Grunddogma, Forsoningen«, fordi han ikke tilstrækkeligt tager Hensyn til det Onde. G. Vorbrodt: *Principen der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes.* Dessau und Leipzig 1891. p. 97.

[124]) S. 528. Interessante biografiske Notitser hos A. Elsas: *Zum Andenken Gustav Theodor Fechners* (Grensboten 1888). En smuk Karakteristik af sin store Forgænger gav Wundt i sine Mindeord ved hans Grav (trykte i Philosophische Studien«. IV) og senere, mere udførligt, i sin Tale paa Hundredaarsdagen for hans Fødsel (*Gustav Theodor Fechner.* Rede. Leipzig 1901). En indholdsrig Biografi har J. E. Kuntze givet (*G. Th. Fechner.* Ein deutsches Gelehrtenleben. Leipzig 1892), og Kurt Lasswitz har givet en kritisk indgaaende Fremstilling af Fechners videnskabelige Standpunkt (*G. Th. Fechner.* Stuttgart 1896, det første Bind af »Frommanns Klassiker der Philosophie«).

[125]) S. 532. I min ældre Fremstilling (*Filosofien i Tyskland.* 1872. p. 264 f.) har jeg af nogle Ytringer i *Zendavesta* (II p. 352 ff.) ladet mig forlede til at sige, at Fechner antager en Vexelvirkning mellem Aand og

Materie. Hvad Fechner der udvikler, er dog kun Vigtigheden af at skifte Standpunkt og at udfinde Formlen for de to Siders indbyrdes Forhold. Ligesaa lidt der som senere antager han en Overgang fra den ene Side til den anden. I *Elemente der Psychophysik* I p. 8 hedder det: »Wir nennen das Psychische *Function* des Physischen, *davon abhängig* und umgekehrt, insofern eine derartige constante oder gesetzliche Beziehung zwischen beiden besteht, dass von dem Dasein und den Veränderungen des Einen auf die des Anderen geschlossen werden kann.« For denne Art Afhængighed bruger Fechner oftere (f. Ex. Elemente I p. 18; II p. 393) Udtrykkene *Simultanbedingungen, simultane oder Wechselabhängigkeit.* Efter hans Opfattelse kunne de til Bevidsthedsvirksomhederne svarende Hjerneprocesser ikke (som Lotze og Spiritualisterne mene) betragtes som udløsende Indtryk (Reize) overfor Sjælen (Elemente I p. 18).

[126]) S. 542. Om Forholdet mellem Kultur og Lykke smlgn. min *Etik.* Kap. 7, og mine *Etiske Undersøgelser.* Kap. 2.

[127]) S. 548. Vel fremkom Karl Rokitanskys aandfulde Afhandling *Der selbständige Werth des Wissens* (Sitzungsberichte der Wienerakademie 1867) først over et Aar efter Gesch. d. Mat., men allerede 1862 havde han i en Tale henvist til Kants Idealisme som den naturvidenskabelige Tænknings sande Konsekvens. Smlgn. Th. Meynert: *Karl Rokitansky.* Ein Nachruf. (Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen. Wien und Leipzig 1892. p. 76 f.). — Ogsaa Helmholtz (i sin *Physiologische Optik.* 1867. p. 443 ff.) hævder, at det i sidste Instans er uberettiget at tillægge vore Forestillinger anden Gyldighed end en praktisk og symbolsk. Til et lignende Resultat kommer fremdeles Fysiologen A. Fick i sit Foredrag *Die Welt als Vorstellung.* Würzburg 1870.

[128]) S. 549. I sin interessante Afhandling *Der Idealismus Friedrich Albert Langes* (Vierteljahrschrift für wissensch. Philos. I p. 183—185) har Max Heinze paavist dette.

[129]) S. 549. Smlgn. min *Psykologi.* V D, og *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902). p. 48—52.

[130]) S. 565. Om Dührings Stilling til det sociale Spørgsmaal og om de forskellige Standpunkter, han her har indtaget, henviser jeg til B. Friedländer: *Die vier Hauptrichtungen der modernen socialen Bewegung.* Berlin 1901.

REGISTER.

L.

M.

S.

T.

U.

V. (W.)

Z.

Æ.

Ø.



ETIK

HISTORIE